AMÉRICO CASTRO

ESPAÑA EN SU HISTORIA

CRISTIANOS
MOROS Y JUDÍOS



EDITORIAL LOSADA S. A.
BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

No hace el plan a la vida, sino que ésta se lo traza a sí misma, viviendo.

M. de Unamuno.

PRÓLOGO

UN país no es una entidad fija, un escenario en donde el tiempo va representando el espectáculo de la vida. La tierra y sus límites pueden estar dados por la geografía, pero la historia de un pueblo, la del hombre individuo-social, es algo que va surgiendo y mudándose en vista de las tareas que su vida le ofrece en cada momento. No hemos pensado este libro sobre el supuesto de una civilización, o sea, de unas estructuras valiosas, desgajadas de quienes las engendraron y siguen viviendo bajo el horizonte que aquellas estructuras determinan. No lo hemos hecho, por ser ya bien sabido que Cervantes, Velázquez, Goya y Hernán Cortés tienen el puesto que les corresponde en el reino de los valores humanos. Conocemos, en cambio, defectuosamente el sentido de la historia y de la vida que hizo posibles a aquellos y a muchos otros hombres extraordinarios, y ése es el motivo que tuvimos para emprender la presente obra. Nos urgía percibir cómo desde el siglo VIII, un grupo de gentes, en un período crítico de su vida, y partiendo de la situación en que se encontraban, emprendieron nuevos rumbos a fin de escapar a peligros ineludibles y a su total ruina. Quisimos averiguar cómo se formó y se desarrolló lo que hoy denominaríamos la forma hispánica de vida.

Los pueblos, como los individuos, se encuentran a veces en situación angustiosa y al borde del aniquilamiento. En tan apretada coyuntura hay quienes se dejan morir, o se dejan estar, y lo que sigue es vida inerte y sin afán, sin puesto en el mundo de los altos valores. Nadie entonces labra el manjar que no perece. Pero hay ocasiones en que los pueblos se yerguen, forman el propósito de seguir existiendo a todo trance, se crean horizontes alentadores y sueñan con un futuro de eternidad. Lo conseguido en esas críticas circunstancias puede ser tan decisivo y eficaz que acaba por fijarse en un tipo de acciones, las cuales, a fuerza de repetirse, labran un cauce a la vida, tanto más hondo cuanto mayor fuere la duración y la intensidad de

la situación vital en que aquellas acciones surgieron. Se crea así una manera de existir que la tradición prolongada fija en rasgos tenaces e indelebles.

Concebimos la historia como una biografía, como una descripción llena de sentido de una forma de vida valiosa, en la cual se darán luego unos u otros valores, aunque dentro, siempre, de unos límites últimos e irrebasables. La elasticidad de una forma de vida, individual o colectiva, tiene en efecto un límite, y si nuestro contacto con la vida biografiada es muy íntimo, podremos predecir qué tipo de acciones le será inaccesible. Cierto es que nuestro menor conocimiento de la psicología existencial de los pueblos hace delicado hablar de cuánto tiempo, y cuáles circunstancias hacen falta para que se forje y estabilice un carácter colectivo. Mas sea como fuere, habrá que distinguir con cuidado los abstractos conceptos de cultura y civilización, de las vidas colectivas cuya forma expresan. Cuando esto se haga, los conceptos de "cultura de Occidente", o "latina", o "eslava", u "oriental", resultarán muy inadecuados. Se verá entonces, para citar un ejemplo muy a mano, que dentro de esa vaguedad del "mundo latino", España, Francia e Italia ostentan caracteres radicalmente distintos, mucho más decisivos que sus secundarias semejanzas. Para hacerse inteligible, la historia habrá de dividirse en unidades biografiables.

Aun a riesgo de equivocarse y de ser muy incompleto hay que entrar en el existir de quienes vivieron su propia historia; dentro, no fuera de ella; en la historia, olvidando el estilo narrativo y externo de la crónica. Si no "se ve" previamente la forma en que la vida ocurre, es poco útil intentar narrarla, porque el resultado será un anecdotario indefinido. Hay que esforzarse por ver, en unidades de estructura, de dónde arranca y hacia dónde tiende el vivir. Los "hechos" no son historia, sino índices o síntomas de ella. Tal es el motivo de la enorme desproporción entre la mole de "materiales" acumulados desde el siglo XVIII y los ensayos para dar con sendas de sentido en la selva confusa de lo hispánico. Las pueriles y alborotadas discusiones acerca de si España tuvo o no tuvo Renacimiento o ciencia son ejemplo característico de tamaña desorientación. Parece como si España fuese una muchacha rebelde y holgazana que se hubiera negado a asistir a la escuela en donde "enseñaban" a ser aplicados y buenos renacentistas.

Ha sido difícil para el autor de este libro olvidar la creencia de haber existido una entidad "fija", España, equiparable a su tierra casi insular, y en la que fueron acaeciendo dichas y desventuras. Mas la historia no es un acaecer de sucesos sino un vivirlos, o un desvivirse. España, como cualquier otro pueblo, ha sido un "sujeto" problemático que tuvo que ir creándose y manteniéndose mientras vivía. Los acontecimientos, incluso los más azarosos, sólo adquieren sentido en función de ese problemático existir. "Al yo pertenece su mundo en torno (Umwelt) encarado hacia él como una perspectiva" [1].

Las acciones fueron surgiendo en conexión con la clase de valores que se preferían o se rechazaban. Historia, en último término, sería una presentación de la tabla de valores perseguidos por cada pueblo —las tablas de la ley de su comportamiento histórico. La historia de la España cristiana pudiera construirse al hilo de la preferencia por el esfuerzo épico-heroico y de su desinterés por el pensamiento, lo mismo que la de Italia (sin épica, sin novela y sin drama) podría articularse sobre preferencias inversas a las anteriores.

Percibimos borrosamente —a través de los relatos de sus enemigos— cómo fuese la forma de vida de Viriato, de los numantinos y de los vascones que se enfrentaron con los invasores romanos. Sus personas son para nosotros siluetas mudas que hallan posible paralelo en las luchas sostenidas por los al fin dominados por Roma en muchos otros sitios. No hallamos, en todo caso, rastro alguno de sus formas de vida en el siglo V después de Cristo cuando España aparece, sin duda alguna, como una porción del mundo romano. Sobre la tradición romano-cristiana se asentó el reino visigodo, continuador de la vida provincial romano-cristiano-germánica. La vida visigótica nada creó con sello inconfundiblemente español, y cuando desapareció en 711, nada existía tampoco peculiarmente francés o italiano —si no nos dejamos seducir por espejismos retrospectivos. En el año 1000, por el contrario, la España cristiana era ya en lo esencial *como en el 1600, y se distinguía con tajante nitidez de Francia y de Italia.*

A la parte de España no sumergida por el Islam se le planteó en el siglo VIII la alternativa de seguir existiendo o de perecer [2]. *Hubo*

[1] THEODOR LITT, *Individuum und Gemeinschaft*, 1919; edic. 1923, pág. 56.

[2] Me fundo en la autoridad de Claudio Sánchez-Albornoz para pensar que "la monarquía asturiana no fué continuación normal y heredera legítima de

entonces de forjarse una manera de vida, un proyecto de acción, nuevos del todo, en lejano aislamiento de la cristiandad europea, de Roma y de Constantinopla. Sobre esa infancia de la futura España ha de concentrar su mirada el historiador, porque de los planes de vida forjados entonces dependió toda la historia subsiguiente. Los puntos de arranque elegidos y las decisiones tomadas, acabaron por cristalizar en cierta forma de vida, tan diferente de la islámica como de la europea, si bien en prieta contextura con ambas. Encajada en aquel marco y discurriendo por aquellos cauces continuó viviendo España siglos y siglos, según hará ver el presente volumen. Los españoles de los primeros siglos de la Reconquista ofrecen por primera vez una conciencia de ser y de querer ser de cierto modo, justamente por no querer vivir como los musulmanes, y por sentirse capaces de llevar adelante su empeño.

Enfocada así la realidad del vivir, desaparece la abstracción de una España ya dada "intemporalmente" sobre la tierra ibérica. Creíamos que sobre aquella supuesta España cayó el accidente de la presencia indeseada de musulmanes (y de judíos), y que al marcharse éstos, España regresó a su eterno ser, después de un enojoso "intermezzo" de 800 años. No. Cuando hablo ahora de "lo español", esta noticia ocurre en mi conciencia con un aspecto y una forma cuyo sentido no puedo rastrear con anterioridad al año 711. No va a importarnos, por el momento, valorar como bueno o malo lo acaecido desde entonces. Desearíamos experimentarlo en nuestra visión histórica, en tal modo que se provea de sentido y se haga inteligible históricamente. El sujeto de tal historia, que incompleta e imperfectamente hemos intentado esbozar, es la entidad humana sobre que se basa el proyecto de vivir y de pervivir, es el "yo" histórico que tomó unas direcciones y renunció a otras, incompatibles con el curso de su existencia. Las voluntades humanas fueron labrándose un cauce, precisamente, voluntarioso, y que ha resultado ser el más peculiar y el más extraño dentro del conjunto de los pueblos vecinos. Ni en Occidente, ni en Oriente hay nada análogo a España, y sus valores (sin que nos interese decir si son superiores o inferiores a otros) son sin duda muy altos y únicos en su especie. Son irreductiblemente españoles La Celestina,

la visigoda" (*La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla*, Buenos Aires, 1945).

Cervantes, Velázquez, Goya, Unamuno, Picasso y Falla. Hay en todos ellos un quid último que es español y nada más. Todo pueblo posee, por de contado, una forma de vida, porque si no no existiría ni podríamos mencionarlo inteligiblemente. Pero no todos los pueblos han adquirido una dimensión valiosa, universalizable y perenne. Hay pueblos europeos, que figuran "a la cabeza de la civilización moderna", sin fisonomía interesante y sin perennidad y universalidad de valores. Pongamos desde ahora las cosas claras.

El español posterior al siglo VIII acabó por labrarse una existencia conexa con un mundo trascendente, fundado en creencia y nunca en pensamiento, y a la vez encapsulada en la conciencia de su persona total y empírica. El horizonte de esas personas fué su creencia —creencia en un mundo trascendente, en el valor de la propia persona y de otras personas—. No hay apenas la menor traza de la inquietud por averiguar cuál sea el "ser" del mundo trascendente y más allá de la experiencia, ni el ser de las personas, ni el de las cosas. El pensamiento estuvo casi del todo ausente de aquella forma de vida. La inquietud por lo que deba ser, por la conducta con vistas a un futuro moral, ocupó el puesto dejado vacante por la curiosidad de qué fuera el ser.

Sé muy bien que mi obra es incompleta e imperfecta. He trabajado lejos de las bibliotecas y archivos españoles, hace muchos años mi morada dilecta. No he podido cotejar mis ideas con las de personas muy sabias en hispanismo, y me he servido de traducciones árabes, que por excelentes que sean, no reemplazan la impresión directa que logran un Asín o un García Gómez. Pero he de decir, con igual honradez, que este libro no ha pretendido allegar nuevas noticias sobre nada, sino hacer inteligible, históricamente, la forma única del vivir español —un vivir que hoy más que nunca aprieta ese pobre "átomo del corazón", que dicen mis amigos los árabes. Los hechos nuevos en este libro han surgido de un "tenía que ser así" previo.

¿Por qué vías salieron a flor de historia tanta eterna maravilla y tanta dificultad para caminar por este mundo? Un examen de conciencia era inevitable, urgente, y a él consagré estos años ya próximos al ocaso. Mas como resultado de haberse fraguado en brega con uno mismo, este libro no sigue un orden lógico. El mucho detalle alterna con la intuición del conjunto, tal vez en proximidad

enojosa. Un mismo tema reaparece varias veces, siempre que la situación en que nos hallábamos ofrecía un miradero para nuevas perspectivas, pues el propósito no fué narrar una historia, sino hacer perceptible la situación y la forma de existir el suceso, no mencionarlo por sí mismo. Hechos o datos valen aquí sólo como aspectos significativos de algo yacente bajo ellos. Errado o verdadero, deshilvanado o coherente, este libro mira hacia un conjunto, y por ello rogaría al lector que no falle en contra, antes de pasarlo hasta el final.

He tenido que desdeñar muchos materiales, penosamente recogidos. Por lo demás lo escrito ahora sobre la Edad Inicial (que no Media) de España iba a ser un breve prólogo a un estudio sobre los siglos XVI y XVII. Me di cuenta, sin embargo, de la falta de sentido, de lo abstracto de citar términos como Renacimiento, Contrarreforma y Barroco, tan usados por mí, sin ver con nitidez en mi conciencia de qué estaba hablando, o sea, quién fuese la entidad a la que le acontecía el curioso percance de aparecer, o de no aparecer como renacentista, barroquista o lo que fuere. Vi mi casi total ignorancia del "sujeto" al cual pudiera referir con dignidad intelectual la masa voluminosa de los aconteceres, de las "influencias", de los valores y de los desvalores. ¿Qué es y cómo es, ese "quién" al cual le pasa vivir tan rica y dramática existencia? Supuse entonces que el proceso vital se daba en una entidad histórica, humana, integrada por una contextura cristiano-arábigo-judía, y en la cual se conjugaban y articulaban (o desarticulaban) esas tres formas de existir. No cabía, en efecto, ni decir que lo español era lo europeo ni que era lo oriental, y hubo por tanto que idear una especial categoría, la de la "hispanidad", para hacer el problema inteligible. El panorama se aclaró entonces muy gratamente. La idea servía. Santiago apareció de golpe como un anti-Mahoma; el Arcipreste de Hita, como un mudéjar adaptador de Ibn Hazm; la Inquisición, como una ciega y feroz exasperación de la desesperación judaica; la ausencia de poesía lírica entre los siglos XI y XIII, como una reacción defensiva contra la sensualidad musulmana; Castilla, Cataluña y Galicia se colocaron en su sitio, y aparecían haciendo lo que era de esperar; etc., etc.

Apretujada entre la embestida islámica y la ambiciosa presión de Francia, Castilla desarrolló una existencia de enérgico y hábil esgrimidor, ducho en ataques y en paradas. El menester de vivir bajo la

amenaza de la más alta civilización existente en el mundo entre los siglos IX y XII, llevó a Castilla a delegar en los moros y judíos que sometía, el trato con las cosas, las técnicas y lo que requiriera detenerse a pensar. Moros y judíos pasaron a ser castas subyugadas, desdeñadas, utilizadas como indispensables y, en ocasiones, admiradas e imitadas muy de cerca.

De este modo empiezan a salirnos las cuentas. Sin duda alguna, el panorama es incompleto, y puede haber en él tanto de menos como de más. Pero me atrevo a creer que el panorama, peor o mejor enfocado, es ése y no puede ser ningún otro.

En diversos lugares de este libro agradezco las noticias y datos con que me han favorecido algunos amigos. Especialmente he de agradecer a mi colega Philip K. Hitti la paciencia con que ha soportado las preguntas de un mal conocedor del árabe, y el haberme permitido usar liberalmente la biblioteca de nuestro Seminario Oriental.

AMÉRICO CASTRO.

Princeton University.
Abril, 1946.

La impresión de este libro, retrasada por razones técnicas ajenas a la voluntad de la Editorial Losada y del autor, ha sido hecha en mi ausencia y con la ayuda, que nunca agradeceré bastante, de mis buenos amigos de Buenos Aires. He de dar las gracias en primer término a la señorita María Rosa Lida por la lectura del texto, y por algunas valiosas adiciones y enmiendas a los capítulos VIII, IX y X. El señor Osvaldo Machado, tan buen conocedor del árabe, me ha hecho la merced de revisar las transcripciones de las palabras de aquella lengua citadas en mi libro. El señor Andrés Ramón Vázquez ha tenido a su cargo la corrección de las pruebas. La señora Frida Weber de Kurlat y las señoritas Ana María Barrenechea y María Elena Suárez Bengochea han redactado el índice de nombres y de materias. A todos ellos, lo mismo que a la Editorial Losada, he de expresar aquí mi profundo reconocimiento.

A. C.

Diciembre, 1947.

CAPITULO I

ESPAÑA, O LA HISTORIA DE UNA INSEGURIDAD

Las más importantes civilizaciones de Europa poseen una fisonomía bastante precisa. Existe, por ejemplo, una "versión canónica" de las historias de Francia o Inglaterra fundada en ciertas estructuras ideales y en contenidos aceptados por todos como perfectamente válidos. El inglés o el francés parten de una firme creencia al enfrentarse con su pasado, reflejada en fórmulas al parecer seguras: empirismo y pragmatismo, racionalismo y claridad. Hasta 1935 (año más, año menos) los grandes pueblos de Europa vivieron, y en parte viven, sobre la creencia de poseer una historia normal y progresiva, afirmada en bases estimables que sólo un audaz "outsider" se atrevía a poner en duda. Cada momento del pasado se miraba como preparación de un futuro de riqueza, cultura y poderío. El pasado fue sentido como un favorable antepresente.

Cuán otra, en cambio, la historia de la Península Ibérica. Señoras de medio mundo durante tres siglos, Hispania y Lusitania llegaron a la edad actual con menos pujanza política y económica que Holanda o Escandinavia, porciones de la Europa esmaltada y brillante. El mundo hispano-portugués ha sobrevivido al prestigio de un pasado esplendoroso y a la vez enigmático para muchos; el nivel de su arte y su literatura y el valor absoluto de algunos de sus hombres continúan siendo altamente reconocidos; el de su ciencia y su técnica lo es menos; su eficacia económica y política apenas existe. Contemplado desde tan problemático presente, el pasado se vuelve puro problema que obliga a aguzar la atención del observador, porque incluso los hechos más prodigiosos de la historia remota parecen ir envueltos en melancólicos vaticinios de un ocaso fatal y definitivo. El pasado se siente entonces como precursor de un futuro hipotético.

Hipotético en cuanto a la prosperidad material y a la sensación de

feliz placidez a que el europeo del siglo XIX fué habituándose cada vez más; pero seguro y afirmativo en cuanto a la capacidad de crear formas y símbolos de expresión para el sentimiento ineludible del vivir y del morir, del conflicto entre lo temporal y lo eterno. El rigor usado por otras civilizaciones para penetrar en el problema del ser y de la articulación racional del mundo se volvió para el español impulso expresivo de su conciencia de estar, de existir en el mundo; a la visión segura del presente intemporal del ser, se sustituyó el vivir como un avanzar afanoso por la región incalculable del deber ser; a la actividad del hacer y del razonar, olvidados de la presencia del agente, corresponde en Iberia la actitud contemplativa, no mensurable en sus resultados prácticos, sino valorada según la calidad del contemplante —místico, artista, soñador, conquistador de nuevos mundos que incluir en el panorama de su propia vida—. Degeneración de todo ello fué el pícaro, el vagabundo o el ocioso, caídos en inerte pasividad. O se vive en tensión de proeza, o en espera de ocasiones para realizarlas, las cuales, para los más, nunca llegan. Hay un dicho pleno de profundo sentido: "o corte o cortijo", es decir, o exaltación hasta lo supremo, o sentarse a ver cómo transcurren los siglos por la órbita impasible del destino [1].

Es comprensible que tal forma de vida siempre fuese un problema para los mismos que la vivían, un problema moral henchido de anhelo e incertidumbre. Porque España era una porción de Europa, en estrecho contacto con ella, en continuo trueque de influjos. En un modo u otro, España nunca estuvo ausente de Europa, y sin embargo su fisonomía fué siempre peculiar, no con la peculiaridad que caracteriza a Inglaterra respecto de Francia, o a ésta respecto de Alemania u Holanda. Secuela inmediata de tales fenómenos es que la historia de España no haya podido cristalizar en una construcción válida para todos; un agudo psicologismo matiza cuanto a ella se refiere: en sus nacionales, arrogancia, melancolía, escepticismo y acritud frente a los extraños; en éstos, aire desdeñoso, inexactitud calumniosa y a veces entusiasmo exaltado.

[1] Eugenia de Montijo, una bellísima mujer, respondió a Napoleón III que si no la juzgaba bastante para Emperatriz de Francia, ella se sentía ser demasiado para manceba de un Emperador. La linda granadina llegó a ser en efecto Emperatriz de Francia.

Tomando como criterio de juicio histórico el pragmatismo instrumentalista del siglo último, el pasado ibérico consistiría en una serie de errores políticos y económicos, cuyos resultados fueron el fracaso y la decadencia, a los que escaparon otros pueblos europeos, libres de la exaltación bélico-religiosa, y de la ociosidad (?) contemplativa y señorial. Las maravillas logradas gracias a la forma hispana de civilización, se admiran sin regateo cuando su perfección alcanza límites extremos (Cervantes, Velázquez, Goya), y cuando no rozan la vanidad o el interés de países políticamente más poderosos. No se reconocerá espontáneamente, por ejemplo, que la ciudad de México y algunas otras de Hispano-América eran las más bellas del continente en cuanto a su prodigiosa arquitectura, pues esto obligaría a admitir que la dominación española no fué una mera explotación colonial. La deleitosa sorpresa del barón de Humboldt hacia 1800 no ha pasado a los libros o a las conversaciones de los contemporáneos; lo impide la conciencia de superioridad en los angloamericanos, y el resentimiento de la mayoría de los hispanoamericanos, que hallan en el pasado colonial una fácil excusa para su presente debilidad política y económica. Lo impide, además, la inconsciencia en que España vivió respecto de sí misma y de su pasado durante el siglo XIX, inconsciencia que no se compensa hoy con gestos retóricos de interesada política. En cambio, las misiones, templos o edificios de gobierno en Luisiana, Texas, Nuevo México o California —leves migajas de aquel poderío artístico—, se conservan por los norteamericanos con un cuidado y ternura superiores a los de España y México respecto de sus incalculables tesoros.

Esto significa que aun lo indiscutible del pasado español muchas veces no lo es. Durante casi trescientos años han permanecido sepultados en indiferencia los cuadros de El Greco hechos en y a causa de España, y hasta el siglo XX no ingresó su arte en la esfera de los valores universales [1]. En cuanto a historia literaria, mis maestros de-

[1] No se debió tal renacimiento exclusivamente a la llamada "Generación de 1898" (según pretende, por ejemplo, HANS JESCHKE, *Die Generation von 1898 in Spanien*, 1934). El año 1908 marca en esto una fecha con el libro revelador de M. B. Cossío, *El Greco;* pero Cossío y su maestro F. Giner de los Ríos llevaban más de veinte años hablando de ello (según la costumbre bien española de confiar a la expresión oral lo que el europeo racio-

cían y escribían que la poesía de don Luis de Góngora era simple desvarío de una mente enferma o caprichosa. Hasta hace unos veinte años no comenzó a trascender al público un juicio más de acuerdo con la verdad artística, juicio que hoy empieza a ser compartido tanto por españoles como por extranjeros. Todo ello procede de que los fenómenos máximos de la civilización española no son calculables racionalmente sino estimables afectivamente, y así casi nada aparece indiscutido y bien afirmado.

El hecho es que esta historia, a base de radical psicologismo, y en contacto con el mundo europeo fundado en la victoria del hombre sobre los obstáculos de la naturaleza, cayó en progresiva desesperanza. Desde el siglo XVII comenzó a sentir el español la inanidad de sus realizaciones colectivas[1], la vida nacional consistió desde entonces en procurar detener los golpes de un mal destino, o sea en oponerse al avance irresistible de quienes aplicaban la razón al vivir, y con su técnica construían el moderno poderío de Occidente. Mas no obstante la melancólica reflexión de Quevedo y de muchos otros escritores, el brío español continuó ampliando el Imperio y manteniéndolo enhiesto durante el siglo XVIII. Cuando España perdió sus dominios en América en 1824, los españoles de Hispano-América pudieron recibir casi íntegra la herencia de tres siglos de colonización civilizadora, a pesar de los tenaces ataques de Inglaterra, Francia y Holanda. Lo cual significa que la línea de reflexión crítica y angustiada de los pensadores no coincidía con el impulso vital de quienes todavía en el siglo XVIII (en una nación casi desierta y empobrecida) proseguían ampliando la soberanía española en Luisiana y California, y provoca-

nalista y razonable pone en libros). El círculo de Giner y Cossío era frecuentado por la famosa novelista Emilia Pardo Bazán, la cual escribe en su poco leído *Nuevo teatro crítico,* julio, 1891, pág. 55: "*El entierro del conde de Orgaz* no tiene nada que envidiar en factura a las mejores obras del autor de *Las hilanderas* (Velázquez)... Cualquier pintor moderno me parece un impotente al contemplar la página divina que se llama *El entierro del conde de Orgaz*".

1 Escribe don Francisco de Quevedo el 21 de agosto de 1645: "Muy malas nuevas escriben de todas partes, y muy rematadas; y lo peor es que todos las esperaban así. Hay muchas cosas que, pareciendo que existen y tienen ser, ya no son nada sino un vocablo y una figura" *(Obras en prosa,* edic. Astrana, pág. 1616).

ban en la Península el renacimiento cultural del reinado de Carlos III: libros, ciencias, edificios, y al final de todo, el prodigio incalculable de un Goya. Los ingenuos lugares comunes se quiebran al aproximarlos a la historia de España, que siempre existió encerrada en un antagónico y enigmático vivir-morir.

Henos, pues, ante una cultura que a la vez se afirma y se destruye en una continuada serie de cantos de cisne. En 1499, el alma desesperada y evanescente de la España judaica se vertía en la inmortal *Celestina*, obra del judío converso Fernando de Rojas. En 1605, a la luz crepuscular de un ambiente a la vez renacentista y antirrenacentista, surge el Quijote, como eterna encarnación del imposible humano hecho posible estéticamente. A fines del siglo XVIII, en un Imperio ya esqueleto y sombra de sí mismo, Goya superaba todas las ruinas en el arte único de su pintura. Hacia 1900, España fué calificada por Lord Salisbury de "nación moribunda", y justamente durante tal "agonía" se preparó el movimiento artístico, científico y filosófico que ha alzado a España a una consideración internacional no gozada desde el siglo XVI: Unamuno y el conjunto glorioso de poetas y novelistas y ensayistas que llena de sustancia la literatura de nuestros días (Antonio Machado, F. García Lorca, para no citar sino a los desaparecidos); Picasso, el pintor, y Albéniz y Falla, músicos, ninguno de ellos necesitados de adjetivos; S. Ramón y Cajal, que renovó el conocimiento del sistema nervioso, premio Nobel de Histología; R. Menéndez Pidal, historiador y lingüista de primer rango en el mundo de hoy; J. Ortega y Gasset, escritor y filósofo que ha hecho variar el rumbo del pensamiento de toda la "gens hispana". La anterior mención es muy breve, aunque basta como sucinto recordatorio para quienes ligeramente juzgan a España un país exhausto. No hay caso parecido de tan palmaria contradicción entre el vivir y el no vivir, mucho más extraño si se piensa en todos los motivos internos y externos que desde el siglo XVII, "lógicamente" pensando, hubieran debido reducir a Hispania a un país de labriegos, de "fellahs", sin posibilidad de interesar al visitante más que por sus aspectos pintorescos.

No hay pues que admirarse si tan extraño modo de historia necesita ser examinado olvidando un poco las ideas de progreso y decadencia materiales, de poderío político y de eficacia técnica. Desde el siglo XVII es manifiesta la desintegración de la voluntad colectiva. En el

exterior se desgajan de la corona Holanda y el Franco-Condado; después, dentro de la misma Península Ibérica, Cataluña estuvo a punto de separarse tras de haberlo hecho Portugal en 1640. Había perdido eficacia el mito de un imperio universal sostenido por la fe católica, tal como la *sentían* los españoles, no exactamente como la *entendía* la Iglesia de Roma, pese al acuerdo exterior entre una y otra. Una vez resquebrajada la voluntad colectiva en aquel siglo, nunca más volvió a restablecerse; en adelante unos querrán unas cosas y otros las opuestas[1]. Muchos no deseaban nada, y vivían en la inercia de la costumbre y de la creencia, sin preocuparse de conocer nada; en algunas zonas de España se araba con el arado romano y se trillaba con bueyes, todavía en el siglo XX.

Aunque más adelante volveré sobre cuestión tan central, valga lo dicho para advertir que no cabe aplicar ahora los métodos usaderos de entender la historia: las civilizaciones nacen, progresan y se agostan, o la historia es el resultado de una voluntad colectiva, o hecha colectiva, que se propone metas valiosas. Para entender esto tomemos el ejemplo, a la vez próximo y distante, de Francia. La meta de aquel pueblo fué desde el siglo XI constituir una nación unida bajo la autoridad real, que abarcase políticamente lo que la civilización y la lengua francesa iban conquistando por delante, inspirándose más en intereses terrenos que en la creencia religiosa. Desde Enrique IV la aspiración nacional se racionalizó, y los sabios —según el patrón neoestoico del Renacimiento— tomaron a su cuenta la dirección del vulgo, fuertemente apoyados por la monarquía. En adelante se vivirá, y hasta se hablará, según principios racionalmente establecidos, uniformes para todos, por cuyos canales la autoridad descendía automáticamente desde la cúspide de la corona hasta el último súbdito. La idea del Estado (monarquía absoluta) y el llamado clasicismo literario son aspectos de un mismo impulso. Vivir, para Francia, consistió en conocer y en aplicar los principios deducidos por la razón autónoma según un proceso lógico, riguroso y claramente explicable. Todo acto humano de dimensión colectiva tendría que caber en es-

[1] En el siglo XVIII unos pretendieron nivelar la cultura mítica y arracional con la ilustración racionalista del extranjero; los más prefirieron seguir dentro de la tradición que se desmoronaba —como esas ciudades que arrasa un volcán o un terremoto, y vuelven a alzarse en el mismo lugar.

quemas previamente trazados, aun a costa de los mayores sacrificios. Se excluye del lenguaje lo que los "sabios" dicen que debe excluirse, y así la lengua francesa de los siglos anteriores se hará ininteligible. El hombre se convirtió en un ser reflexivo que prestó escasa atención a los aspectos del vivir elemental, vario e individualizado [1]. El arte y la vida pública siguieron normas rigurosas. Un día el racionalismo decidió que había que cortar cabezas, empezando por la del rey, y así se hizo. Más tarde se uniformó la división geográfica del país, la educación, las costumbres y hasta las maneras. La historia francesa, en sus aspectos esenciales, ha sido vivida con compás y regla, y así llegó a ser Francia un gran país. Articular y explicar una historia tan clara es tarea relativamente fácil. La voluntad de dominio se alió al propósito de conocer. De ahí, genialidad de pensamiento cognoscitivo (Descartes); de ahí, imposibilidad de una obra de arte que abarque la integridad de lo humano, que es razón cognoscitiva y muchas cosas más. Nada en Francia es parangonable con Cervantes, Shakespeare, Goya, o Miguel Ángel.

Con método análogo, aunque entrando en mayores complejidades, pudiera esquematizarse la historia de Inglaterra y las de otros pueblos europeos. Mas al llegar a España, tales procedimientos sirven en escasa medida, y hay que tomar otros caminos. Hay que tomarlos, porque sea cual fuere en último término la estructura vital de los pueblos no hispanos (no es mi propósito tratar de ello), siempre sería verdad que su historia al ser contemplada hoy, se anexa el optimismo y la confianza del historiador, como resultado de un proceso de valoración sostenido y ascendente. El historiador parte de su intuición de ser Francia (tomémosla como ejemplo) una realidad bien lograda, y gracias a ese optimismo previo hasta puede acontecer que sobrevalore cosas que tal vez se subestimarían si la Francia contemporánea hubiese sido una nación pobre y desvalida. Cuando se es gran señor y poderoso, hasta las tonterías que se dicen pasan por agudezas. Pensando fríamente —es decir, antivitalmente— resultaría

[1] Al duque de La Rochefoucauld se le fué una vez la pluma en su manuscrito, y escribió: "comme *les rhumes* et les maladies contagieuses". En el texto impreso hay sólo "maladies contagieuses", concepto abstracto que aleja la visión de toses, estornudos y moqueo. Estamos en el reino del "bon goût" y del dominio de las pasiones.

que la mayor parte de los numerosísimos volúmenes de Voltaire están repletos de prosa o verso insignificantes; ahora bien, como Voltaire gozó de merecido prestigio —basado en unos pocos y admirables volúmenes— y a causa también del imperio intelectual que ejerció en un momento adecuado para ello, no es costumbre destacar la masa enorme de lugares comunes y de insipideces que pueblan su obra desmesurada. En cambio, cualquier historiador de tres al cuarto se atreve a atacar a Lope de Vega por su excesiva fecundidad, su premura en componer comedias, su superficialidad y muchas otras fallas. Hace muchos años escribía yo que si España hubiera poseído fuerza armada y economía poderosas, el tono de los historiadores extranjeros habría sido otro.

Mas así es porque así es la vida, y con ella no caben juegos ni escamoteos. Un factor esencial de la historia que se escribe es la postura vital del historiador dentro del tiempo en que escribe. En el siglo XVI, el Seigneur de Brantôme juzgaba excelentes las comidas y hospederías de España, las cuales según Cervantes y otros muchos dejaban bastante que desear. El entusiasmo de Brantôme no nos sorprende, conociendo el ángulo vital de aquel extraño personaje. Lo cual no significa caer en ningún relativismo, porque cuando éste es absoluto y total, entonces deja de serlo y hay que buscarle otro nombre, quizá el de integración entre aquel que vive y la vida que vive, dentro de la cual se incluye lo que piensa.

Basta situarnos dentro de tal modo de ver para en seguida percibir que la mejor historia de España en los años últimos está toda ella teñida, determinada, por una vieja tradición melancólica que en forma muy visible reaparece en los mayores historiadores del momento. A la contemplación de la historia se le inyecta el deseo de que esa historia hubiese sido de modo algo distinto de como fué, no por capricho o sentimentalidad de estos sabios, sino porque la historia de España hace siglos que viene consistiendo —entre otras muchas cosas— en un anhelo de desvivirse, de escapar a sí misma. Las ideas de "grandeza" y de "decadencia", no sirven aquí para mucho.

VIVIR DESVIVIÉNDOSE

Considerar un aspecto cualquiera en la historia de un pueblo exige una visión integral de su volumen y de sus valores. Lo cual no garantiza que podamos responder a todas las preguntas que se nos hagan, siendo así que perseguimos un "entender" más bien que un "saber". Durante largos años he venido escribiendo acerca de aspectos concretos de historia lingüística, literaria, religiosa y hasta pedagógica dentro del mundo hispánico. Hace algún tiempo se me pidió que expresara en un ensayo mis ideas sobre el Renacimiento en España y, como nunca, vi con claridad que tal tarea era imposible si no iba articulada, iluminada, en una visión general de la cultura hispánica. De otro modo caeríamos en el anecdotismo y en la arbitrariedad, en la denigración o en la supervaloración. Por tal motivo, mi proyectado artículo sobre el Renacimiento se ha convertido en el presente libro, detalle personal sin ningún interés, y que menciono para acentuar la importancia de la claridad interior, y mi menor afán por acumular noticias desligadas de un conjunto. Justamente pudiera decirse que un rasgo del tiempo actual es el desequilibrio entre lo que "sabemos" y lo que "entendemos".

Lo primero que sorprende al observador es que, ya en la primera mitad del siglo XV, los castellanos sintieran la necesidad de definir a España; sin duda habían llegado a la convicción de que su país había doblado el cabo de las incertidumbres en su lucha con el Islam, y que se avecinaba un futuro esplendoroso. Mas justamente entonces los castellanos que llevaban la voz de España comenzaron a preocuparse por la forma de su existir, además de afanarse por lo que tuvieran que hacer para existir. Lo que primero me sorprendió fué que en 1459 el conocido humanista Alonso de Palencia dijese que España era una "provincia que no se da a la compostura del razonar", y por cierto en un libro cuyo significativo título es *Perfección del triunfo militar*. Pero mucho antes, en 1434, don Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, había pronunciado un famoso discurso ante el Concilio de Basilea para justificar la precedencia de Castilla respecto de Inglaterra; su alegato nos trae la primera descripción de las esencias de España. Como se sabe, don Alonso era un converso que había ocupado muy

alta posición entre los hebreos españoles, y que alcanzó en la Iglesia rango de igual eminencia. Sin entrar ahora en la complejidad de ese hecho, notemos que aquel gran jurista razonaba como un buen diplomático lleno de fervor por su tierra; desde hacía siglos los hebreos españoles se habían destacado como excelentes embajadores de los reyes cristianos y musulmanes. No se crea, sin embargo, que el obispo de Burgos recitó en Basilea un discurso sin convicción interior; sus palabras rebosaban conciencia de hispanidad, y las preferencias y desdenes allí expresados son los mismos que singularizan a España en su vida de entonces y de los siglos posteriores: "Los castellanos no acostumbraron tener en mucho las riquezas, mas la virtud; nin miden la honor por la quantidat del dinero, mas por la qualidad de las obras fermosas; por ende las riquezas non son de allegar en esta materia [según hacían los ingleses], ca si por las riquezas mediésemos los asentamientos ['las precedencias'], Cosme de Médicis, o otro muy rico mercadero, precedería por ventura a algún duque" [1].

El espíritu nobiliario unido al desdén por las actividades comerciales marcan ya el abismo que separará a España de la Europa capitalista: para este judío archiespañol, Cosme de Médicis no era sino un vil mercader. La historia aparece aquí como perfecta seguridad: "Los reyes de España —entre los quales el principal e primero e mayor, el rey de Castilla e de León— nunca fueron subjectos al Emperador, ca esta singularidad tienen los reyes de España que nunca fueron subjectos al Imperio Romano nin a otro alguno, mas ganaron e alçaron los regnos de los dientes de los enemigos" (pág. 214), observación muy aguda y cuyo sentido no se verá hasta más adelante; León y Castilla sólo nominalmente continuaron el reino visigodo, porque en realidad su fuerza espiritual y sus títulos políticos, incluso imperiales, se basaban en Santiago, sede del cuerpo del Apóstol, que fué para aquellos monarcas lo que Roma para el Sacro Romano Imperio. Para don Alonso de Cartagena la fuerza de Castilla se fundaba menos en realidades materiales que en la virtud espiritual y trascendente de la monarquía; en otro caso no se le ocurriría alegar como gran mérito contra Inglaterra, que "los castellanos e los gallegos e los vizcaynos

[1] *Discurso pronunciado por don Alonso de Cartagena en el Concilio de Basilea acerca del derecho de precedencia del rey de Castilla sobre el rey de Inglaterra*, en *La ciudad de Dios*, 1894, XXXV, 536.

diversas naciones son, e usan de diversos lenguajes del todo" (página 350), en donde está implícita la idea que un siglo más tarde expresará Gonzalo Fernández de Oviedo, a saber, que lo único que concertaba la variedad discordante de las gentes hispanas era el hecho de ser súbditos del rey de España. Por otra parte, en las palabras del obispo de Burgos ya se diseña la futura política imperial de Carlos V, dirigida a extender una creencia, más que a establecer un sistema de intereses humanos: "El señor rey de Inglaterra, aunque faze guerra, pero non es aquella guerra *divinal*... ca nin es contra los infieles, nin por ensalçamiento de la fe cathólica, nin por *estensión de los términos de la cristiandat*, mas fázese *por otras cabsas*" (pág. 353). [La creencia es así base firme sobre la cual se alza la vida colectiva; su eficacia en la lucha contra el infiel trajo riqueza y poderío, reflejados a su vez en el prestigio espectacular de la monarquía y de la nobleza que la aureola: "Callo agora la fermosura e grandeza de su corte, ca fablando con paz e reverencia de todos los príncipes, yo podría dezir que dentro de esta parte del mundo que sabemos, non hay corte de algún príncipe que sin bollicio nin movimiento de guerra sea tan visitada e llena de tantos prelados e condes e barones e otros nobles, e de tanta muchedumbre de gentes de pueblos, como la corte real de Castilla" (pág. 351). La corte era como un templo al que se asistía para obtener beneficios terrenos, del mismo modo que se visitaba la iglesia de Dios para lograr favores celestiales; en la nobleza y en el sacerdocio tomaban forma visible los poderes trascendentes bajo los cuales se albergaba el español. Reflejando tales esplendores consiguió el obispo de Burgos que el Concilio de Basilea reconociera la precedencia de Castilla respecto de Inglaterra.

Los ingleses alegaban contra los castellanos que su tierra era más rica y productiva, y a ello replica el obispo: "Non quise alegar fartura de tierra, porque me pareció *alegación baxa* e muy apartada de nuestro propósito, ca non de labradores mas de muy nobles reyes fablamos; e non a la fartura del campo, mas a la virtud del varón es el honor devido" (pág. 533). A don Alonso le cuesta descender al plano de las materialidades, mas pues los ingleses lo quieren, aduce "las viñas e los olivares de los quales hay gran abundancia en el regno de Castilla, e son desterrados para siempre del regno de Inglaterra... E en quanta reputación son el vino e el azeyte entre todas las cosas

que pertenecen a la fartura de la tierra, todas las naciones lo saben... Si de los oficiales de fazer paños fablaran, por ventura algo les confesara, ca no hay en nuestra tierra texedores que tan delicado paño fagan como es la escarlata de Londres; pero aun aquella confeçión que llamamos grana con que la escarlata rescibe la suavidat de olor e de encendimiento de color, en el regno de Castilla nasce e dende se lleva a Inglaterra... Podría dezir de los metales, mas a mi juicio tan baxa e terrenal alegación non pertenesce a tan alta materia" (págs. 533-534). En último término, las riquezas son algo secundario que "ayuda para exercicio de la virtud, mas no son de alegar como cosa principal"; de todas suertes, Castilla es rica, tal vez demasiado, puesto que algunos temen que "la abundancia de riquezas como hoy es en Castilla, fagan algunt daño a la virtud". Para que nada falte en este primero y fidelísimo cuadro del alma hispana —diseñado por un judío— don Alonso termina su arenga, más que alegato, con un gesto de suprema arrogancia: "Non traeré otro testigo si non esta embajada que vedes, ca non suelen de regno pobre tales embaxadores salir" (pág. 536).

No creo que ningún otro pueblo de Europa haya expresado a comienzos del siglo XV una tan redonda y cabal conciencia de sí mismo. Castilla sintió la ineludible necesidad de salir al mundo; con paso y voz firmes se enfrentó con quienes pretendían amenguar su dignidad; reconoció la primacía del Imperio Germánico, continuación ideal del de Roma, y de Francia, brote directo del Imperio Carolingio, pero nada más. Indirectamente, sin embargo, las palabras del obispo de Burgos descubren, tras la arrogancia del ataque, un afán de justificación y un propósito defensivo. Eso es lo que más claramente aparece en el papel confidencial que Fernando de la Torre dirigió a Enrique IV de Castilla, en 1455, cuando se disponía a inaugurar su reinado [1].

Tal documento parece contener el primer análisis crítico de la vida

[1] Véase *Cancionero y obras en prosa de Fernando de la Torre*, publicado por A. Paz y Melia, Dresde, 1907. El editor no percibió el sentido del texto: "La cuestión de la superioridad de una nación sobre otra... solía tratarse con frecuencia en aquellos siglos" (pág. XXIII), con lo cual se reduce a anécdota abstracta un fenómeno histórico. La atenta relectura de las obras de Fernando de la Torre me confirma en mi idea de pertenecer el autor a la clase social de los cristianos nuevos. El detalle de ello ha de quedar para otro momento.

y carácter españoles, el primer ensayo de abierta justificación frente a las censuras de los extraños, las cuales hubo de oír el autor hallándose en la corte de Carlos VII de Francia. Castilla comenzaba a adquirir nombradía internacional, y atrajo la curiosidad de otras cortes al ser ejecutado en 1453 el condestable don Alvaro de Luna, el todopoderoso favorito de don Juan II. Sorprendía desfavorablemente a los franceses que el condestable hubiera acumulado tal masa de riquezas en su castillo de Escalona, cuando ni el mismo rey de Francia poseía tantas. Fernando de la Torre se apresta a la discusión, muy complacido de luchar "contra el más grande y excelente reino de cristianos, que es el de Francia". Su escrito no es una arenga retórica, sino una descripción valorativa de las peculiaridades españolas. Menciona las riquezas naturales: hierro, acero, lanas, trigo, vinos, aceite, fruta, mercurio, y por encima de todo, "singulares cavallos y mulas" Parece al pronto que el autor va a darnos una versión más de las *Laudes Hispaniae*, frecuentes en la Edad Media, aunque en seguida se observa cómo el patriotismo se combina con una postura crítica y moderna, impensable antes. Aquí, además, se habla de la vida humana y no sólo de los productos de la tierra.

El siglo xv es época de crisis; además de lo suprahumano, comenzaba a interesar lo que existe dentro del espacio y el tiempo inmediatos, la realidad contemporánea. El marqués de Santillana compuso un poema acerca de una batalla —la de Ponza—, librada en su tiempo, y el Romancero glosa poéticamente sucesos actuales y próximos. Las crónicas se interesaban por las vidas de personajes coetáneos (don Alvaro de Luna, Pero Niño, el condestable Miguel Lucas de Iranzo), y hablan así, no sólo del pasado, sino de lo que todos han visto. A tal fenómeno doy el nombre de espíritu de "contemporaneidad". Desde esa postura vital Fernando de la Torre se lanza a decirnos, por segunda vez, qué es y cómo aparece España al ser comparada con otras naciones. Sus palabras tienen encanto de novedad tierna que alborea. No conozco ningún documento anterior a éste en que un súbdito se permita aconsejar a un rey de España acerca de lo que su pueblo espera de él, fundándose en lo que el país realmente parece ser, y no en abstractas ideas de virtud y buen gobierno. La tesis de Fernando de la Torre es que Castilla (que virtualmente era ya España) poseía dos supremos valores:

una tierra próvida y fertilísima ("la grosedad de la tierra") y ánimo magnífico para las empresas bélicas. Ocurre, sin embargo, que al lado de esas condiciones naturales o espontáneas existían limitaciones bastante serias, pues Castilla valía por lo que *era*, y mucho menos por lo que producía con el trabajo de su gente: "Sea por *vanidad* —que por *orgullo*, superfluidad o demasía se acreçe— de estas y de otras muchas cosas que en otras partes se façen ['se reelaboran'], se sirven [en Castilla] en gran cantidad, no embargante allá se obren mucho más polidamente; pero de Castilla las más salen en forma grosera, y allá [en el extranjero] se reduçen; y se usan y consumen [en Castilla] muncho más que en parte del mundo, ansí como del condado de Flandes, raso, tornai, tapiçerías y trapos finos; de Milán, los arneses; de Florencia, la seda; de Nápoles, las cubiertas [de cuero para los caballos]. Sin lo cual ligeramente podrían pasar, o lo podrían façer, *si quisiesen a ello disponerse*, según los grandes aparejos que tienen; que cuantas lanas y colores y çumosas yervas y otras cosas son necesarias, si las supiesen las gentes ansí confeccionar y obrar como los flamencos, ya es dicho si las ay; fierro y açero, si lo ansí supiesen forjar y temprar como los milaneses, ya es dicho que los ay; seda y plata con oro, si la ansí supieren texer y façer como los florentines, cierto es que la tienen: *cueros valientes*[1] de los más grandes y mejores toros del mundo, si los ansí supiesen curtir y adereçar como los de Nápol, çierto es que los ay y los matan, y ansí de las otras cosas". Castilla *es* valiente, *posee* riquezas naturales, pero no *hace* cosas que exigen ingenioso esfuerzo. El pobre estilo de Fernando de la Torre se realza cuando piensa en los caballos, noble y bélico complemento del caballero: "perfecto cavallo no lo ay en otra parte sino en Castilla, ansí *de coraçón*, cuerpo y ligereça . . . , lo que no se fallará en los de Pulla, non envargante sean más grandes y anchos, ni menos en los alemanes que son desbocados y de grandes caveças; ni los çeçilianos, que no son tan ligeros, claros ni tan naturales para la façienda".

Mas el autor no se limita a enumerar valías y deficiencias. Con mente inquisitiva, y en estilo inconcebible un siglo antes, quiere ha-

[1] La importancia que el espontáneo consejero del rey concede al valor, se trasluce en este rasgo; el indómito coraje del toro deja infiltrada de su virtud la piel del animal, para los españoles, casi sagrado.

llar un motivo para la inhabilidad técnica de los españoles: "¿dónde esto emana y procede salvo de la fertilidad de la tierra [en Castilla], y en otros reinos, de la su neçesidad? La cual, trabajando las gentes, saven convertir en riqueças y rentas; y en Castilla, la grosedad de la tierra los façe, en cierta manera, *ser orgullosos y haraganes y non tanto engeniosos ni trabajadores*". O sea, que de la necesidad nace la técnica; y del exceso de fáciles bienes, el orgullo y la pereza. Por primera vez, y muy crudamente, se dice en 1455 lo que habrá de repetirse durante siglos, en España y fuera de ella. Lo peculiar en este caso es que Fernando de la Torre, para compensar las deficiencias en el hacer de sus compatriotas, convierte la fertilidad de la tierra en algo mágico y deslumbrante: "non una vez en el año, mas tres en algunas partes, lleva o puede llevar pan la tierra y fruta los árboles". Castilla se basta a sí misma, en tanto que otras gentes han de importar lo que ella produce. De todos modos, y pese al entusiasmo que muestra, De la Torre escribe desde una postura defensiva; percibe sutilmente la diferencia entre España y los restantes pueblos de Europa, se siente atacado y contraataca. Por primera vez se plantea el problema de cómo sea y cuánto valga España, problema que aún hoy sigue abierto. De la Torre incorpora a la vivencia de su propia historia, la dolencia de sentirse incapaz de proveer a ciertas necesidades de cultura: ser mucho, hacer poco.

No por eso diríamos que nuestro crítico es un pesimista. Si España no es grande por su habilidad y riqueza industrial y comercial, lo es en cambio por su ánimo y su grandeza, "pues si leéis las romanas historias, bien fallaréis que de Castilla han salido y en ella nacieron hombres que fueron emperadores de Roma, y non uno, mas siete; y aun en nuestros tiempos avemos visto en Italia y en Francia, y en otras muchas partes, muy grandes y valientes capitanes"[1]. Todo esto suena ya a lenguaje imperial, anunciador de las grandes empresas del siglo próximo. Antes de Fernando de la Torre, ya había dicho fray Diego de Valencia que si la gente castellana se pusiese de acuerdo,

> non sé en el mundo un solo rencón
> que non conquistassen, con toda Granada.

[1] Pensaría el autor en caballeros como Rodrigo de Villandrando, conde de Ribadeo, que luchó magníficamente en Francia, sin dejar de ser leal vasallo de Juan II de Castilla, o en don Pero Niño, conde de Buelna.

Y poco después Gómez Manrique (1468), desea que el príncipe Alfonso conquiste "Citara y Ultramar, / a las bárbaras naciones" [1]. El imperio español, fundado por Fernando e Isabel, no fué ningún feliz azar, sino la forma ensanchada del mismo vivir castellano en el momento en que adquiría conciencia de sí frente a los restantes pueblos de Europa. Tierra de bravos toros, de caballos con ojos y corazón de fuego, con hombres que ya a mediados del siglo xv asombraban con sus proezas, ¿qué faltaba? El valor impetuoso, como toda gran pasión, no se satisface con límites y fronteras, pues busca lo infinito en el espacio y en el tiempo, justamente lo contrario de lo que persigue la mente razonadora, que mide, limita y concluye. Castilla, a mediados del siglo xv, se sentía segura de su valor y de su querer, y aspiraba nada menos que a un infinito poderío —"Citara y Ultramar". El imperialismo catalano-aragonés en el Mediterráneo (siglos xiv y xv), el castellano y el portugués de los siglos xv y xvi fueron tareas en que se satisfacían unas voluntades indómitas, incapaces de modificar racionalmente el mundo natural en que se hallaban (ya veremos por qué más tarde). La Castilla del siglo xv, lo único que apetecía era un adalid que enlazara las voluntades dispersas y diese la voz de ataque. De ahí que De la Torre, ávido de proezas, se arrojara a dar consejos al desventurado Enrique IV, pobre girón de realeza para una tierra anhelante de mando y buen rumbo. Pero con gran tino observa el oficioso consejero que la monarquía castellana puede aspirar a altas empresas por no compartir su poder con los grandes señores, según acontecía en Francia, "pues de la justicia criminal y civil de todos es soberano; y como quiera que [ʻaunque'] de algunos pueblos y jurisdiciones aya fecho merçed a sus duques, condes, marqueses y otros ricos hombres, pero la apelación y soberanía siempre queda anexa o subjecta a su chancillería y corona real". El rey de Francia, en cambio, carecía de jurisdicción sobre el duque de Borgoña, y obtenía de él, a lo sumo, 700 u 800 lanzas en caso de guerra. Así resultaba que el ejército de Castilla era numeroso y fuerte, porque "otra gente ansí diestra en armas, en el mundo no la ay"; y además era el unico en el que se "sostienen los cavallos y arneses de continuo", aunque no haya guerra. Esto significa que ya a mediados del siglo xv se advertía la singularidad española de poseer

[1] Ver lo que digo en *RFH*, 1940, II, pág. 14.

una manera de ejército permanente, que Fernando el Católico desarrolló a fines del siglo y con ello hizo posible la expansión española en Europa. Ya vaticina De la Torre que las armas castellanas podrían destruir "las tierras comarcanas y *aun alexadas*, si con grande raçón y travajo y unidad se dispusieran a ello". Esto no acontece "por los pecados y orgullo de la nobleça de España, o por las divisiones intrínsecas de los grandes de Castilla". De otro modo, el joven rey Enrique IV pondría "so la real subjeción y mano aquel reino de Granada". Esta voluntad anhelante de un jefe que mande y guíe dará al advenimiento de los Reyes Católicos un aire de profecía que se cumple, de mesías que al fin llega.

Pero del mismo modo que antes describía De la Torre el detalle de la riqueza natural de España, así también ahora nos hará ver, algo por dentro, la estructura del régimen monárquico. La corte es rica y a su sombra viven "infinitas gentes que en tiempo de paz andan continuas ['poseen cargos permanentes'] en la real casa y corte...; y con tantas guarniciones y tapicerías y vaxillas... que a todos es manifiesto por el mundo; y aun de las gentes comunes, cómo son ataviados y mantenidos, es de maravillar" [1].

Quienes no participaban de tal esplendor, que eran los más, "*andan vagamundos;* y non solamente en la corte, mas en todos los lugares, villas y tierras *son en número sin cuenta;* los cuales, sin robar, ni

[1] Es el momento del gran lujo en el vivir, desconocido antes de Juan II. Hay conciencia de riqueza (lo hemos visto en De la Torre), abundan las formas del vivir a la morisca, según diré luego, y se imitan los usos caballerescos de Francia. La expresión embellecida de todo ello se encuentra en las *Coplas* de Jorge Manrique:

Las dádivas desmedidas,
los edificios reales
llenos de oro,
las vaxillas tan febridas,
los enriques y reales
del tesoro,
los jaezes, los cavallos
de su gente, y atavíos
tan sobrados,
¿dónde iremos a buscallos?
¿qué fueron sino rocios
de los prados?

furtar, ni facer otro mal, perpetuamente se mantienen con la grosedad de la tierra". Es manifiesto que De la Torre, para deslumbrar a los caballeros franceses con quienes debatía en la corte de Carlos VII, esbozó un cuadro de égloga, de Edad de Oro casi, al hablar de la hueste de vagabundos que vivían, sin más, de la próvida tierra. Aunque aquí, como antes al hablar de la falta de técnica, no está muy clara la separación entre el elogio de lo que se posee y la amargura por carecer de lo que otros tienen. De la Torre añade acerca de los ociosos milagrosamente mantenidos: "no creo se faga en parte del mundo, que todos viven, singularmente en Francia, *por regla ordenada* [1] en las casas de los señores; y de fuera, por los oficios y tratos", es decir, gracias al trabajo profesional y al comercio.

A mediados del siglo xv ofrecía España el mismo aspecto que había de caracterizarla durante siglos: superabundancia de empleados en la corte, junto a los nobles y en la Iglesia. La necesidad de "representar" un papel social, inherente a la condición hispana, llevaba a los nobles a rodearse de muchedumbre de servidores y paniaguados. Hay datos precisos en la epístola de Fernando de la Torre: un vizconde francés, con 15.000 coronas de renta, concurrió sólo con diez hombres de armas al sitio de Cadillac; y en tiempo de paz mantenía no más de diez servidores, y todos "comían de continuo en el tinel y sala del rey". "¿Cuál cavallero ay en Castilla que con el tercio de su renta no lleve tres tantos hombres de armas, y ordinariamente no mantenga seis tanta gente, y no tenga por mengua, él y los suyos, comer en la sala de Su Señoría?" El caballero español, por razones que irán apareciendo a lo largo de este libro, necesitaba rodearse de un halo de trascendencia, de un prestigio religioso, regio o de honra. Tenía que sentirse incluído en un más allá mágico, y como en vilo sobre la haz de la tierra. De ahí el desdén por las actividades mecánicas, comerciales o de pura razón. Anticipando ideas, diría que De la Torre es un claro ejemplo de lo que llamaré luego "integralismo hispánico", pues le llena de gozo y plenitud la unidad vital que observa entre el prestigio regio, el arrojo del caballero y las mágicas riquezas de la tierra. En

[1] Es notable que ya entonces un español notase que en Francia se vivía "por regla ordenada", por tanto, conforme a razón.

Castilla el vivir era barato, y con menos dinero se adquirían más cosas que en Francia. "Pues esto ¿dónde procede salvo de la nobleça y grosedad de la tierra? Y ¿dónde rentas más provechosas ay y *reluçen* [más] que en la noble Castilla?" Cierto es que el duque de Borgoña saca grandes rentas de Flandes, "pero estas rentas vienen de ***los tráfagos y engaños*** de las mercadurías y de los derechos que dellas llevan; *mas no nacen allí*, que alemanes las traen, italianos las llevan, castellanos las inbían". El tráfago comercial, por consiguiente, desarraiga al hombre de la propia tierra, lo desintegraliza, lo aleja de la naturaleza y lo hace incurrir en el fraude. En tales surcos cae la sementera de que brotarán más tarde los sueños de la Edad de Oro, el menosprecio de corte y el cántico a la vida rústica, la novela pastoril y el horror de Don Quijote por las armas de fuego. Quienes no derivan toda su sustancia de la tierra en que viven, ésos dejan a la postre de ser ellos mismos, se desintegran. Lo humano sería entonces punto de coincidencia para el recio aliento de la tierra y el rayo mágico de la creencia,

que no hubiera un capitán,
si no hubiera un labrador.

(CALDERÓN, *El alcalde de Zalamea.*)

El alma española corrió como bisectriz entre una tierra divinizada y un cielo humanizado. Hemos visto cómo Fernando de la Torre ahincaba su orgullo en la "groseza" de la tierra española; mas antes de él los árabes ya habían hecho suyo el tema de la fertilidad del suelo, cultivado en Al-Andalus con una ternura maternal que domina sobre el afán de lucro. La tierra de Sevilla fué comparada a la de Siria por su ubérrima producción, y cuanto "se siembra en ella, brota, crece y se magnifica"; en algunos sitios nacen los árboles frutales sin haber sido plantados, con sólo labrar y abonar el campo[1]. En la *Descripción de España*, por el Anónimo de Almería (siglo XII), se cuenta que en Zaragoza, "entre otras cosas extraordinarias que allí acontecen, no se echa a perder nada, ni las frutas ni el trigo. He visto trigo de más de cien años, y uvas colgadas desde hacía seis años. Es tal la abundancia de cereales, vinos y frutas, que

[1] *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge* [según] Al-Himyarī, trad. de E. Leví-Provençal, Leyde, 1938, págs. 3, 5, 27, 29.

no hay, en toda la tierra habitada, país más fértil"[1]. Falta ese elemento de magia y maravilla en el conocido "Loor de España", de tiempos visigodos, e inserto en la *Crónica general* de Alfonso el Sabio: "los valles et los llanos... lievan muchos frutos et son abondados... España es abondada de miesses, deleitosa de fructas" (311). No se percibe aquí todavía el temblor místico del Oriente. Mas según León Hebreo, judío español del siglo XV, las virtudes celestiales pasan por los otros elementos, "mas no se afirman sino en la tierra, por su groseza y por estar en el centro, en la cual todos los rayos hieren más firmemente. De modo que ésta es la propia mujer del cuerpo celeste, y los otros elementos son sus concubinas; porque en ella engendra el cielo toda o la mayor parte de su generación, y ella se adorna de tantas y tan diversas cosas"[2]. La sublimación sexual de la tierra, pese a reminiscencias neoplatónicas, muestra el sello del pensar y del sentir islámico-judaicos.

Si se agruparan las referencias a la tierra en la literatura española, quedaría de manifiesto cuán peculiares son su enfoque y su estilo. Es ya característico que un humanista tan docto como Juan Ginés de Sepúlveda pensase que la agricultura es "trabajo muy honesto y próximo a la naturaleza, que suele endurecer el ánimo y el cuerpo, y prepararlos para el trabajo y para la guerra: hasta tal punto, que los antiguos prefirieron la labor del campo a los negocios, y los romanos sacaron de la ariega a muchos cónsules y dictadores"[3].

Lope de Vega ponderó la riqueza del suelo español, con la misma exaltación de los musulmanes medievales:

Es tierra fértil, que jamás se cansa
en producir sustento, plata y oro...
¿Qué os parece, madama, de esta tierra?
¿No os da contento su agradable vista,
las plantas de ella, fértiles y bellas,
tanta diversidad de fruta y árboles?
¿No os admiráis de ver tanta grandeza?[4]

[1] Ver René Basset, en *Homenaje a don Francisco Codera*, 1904, pág. 643.
[2] *Diálogos de amor*, en *Nueva Bib. Aut. Esp.*, XX, 314.
[3] *De appetenda gloria*, edic. de Madrid, 1780, IV, 206.
[4] Los ejemplos proceden de las comedias *Roma abrasada* y *El molino*, y

Otras veces aparece la tierra como "alma mater" digna de ser venerada. Dice un náufrago en *El anzuelo de Fenisa:*

> La tierra sé que me espera,
> la tierra quiero besar...
> Es madre la tierra en fin,
> y como madre sustenta.

La vida campesina fué tema de primaria importancia en el arte de Lope de Vega, y en general en toda la literatura de los siglos XVI y XVII, no sólo por resonancia virgiliana o porque el Renacimiento hubiera exaltado la naturaleza y la Edad de Oro, sino además porque el labriego fué sentido como cultor de un suelo mágico, eterno y próvido, dador de frutos y vinos sabrosos, lo mismo que del cielo descendían gracias, merced a los cultores de la divinidad invisible. El español cristiano, ya en la Edad Media, desdeñaba la labor mecánica, racional y sin misterio, sin fondo de eternidad que la trascendiera —tierra o cielo—. La importancia del labriego y de todo lo rústico en la vida y en las letras de España, era solidaria de la presencia igualmente invasora de lo sacerdotal. Tierra y cielo resolvían su oposición en una unidad de fe. Si en la noción que el español tenía de la tierra no yaciese un anhelo de infinitud y trascendencia, Mateo Alemán —judío de raza— no habría escrito el siguiente tan admirable como sombrío pasaje:

"Siempre se tuvo por dificultoso hallarse un fiel amigo y verdadero... Uno solo hallé de nuestra misma naturaleza, el mejor, el más liberal, verdadero y cierto de todos, que nunca falta *y permanece siempre,* sin cansarse de *darnos,* y es la tierra... Todo nos lo consiente y sufre, bueno y mal tratamiento. A todo calla... Y todo el bien que tenemos en la tierra, la tierra lo da. Últimamente, ya después de fallecidos y hediondos, cuando no hay mujer, padre, hijo, pariente ni amigo que quiera sufrirnos y todos nos despiden, huyendo de nosotros, entonces nos ampara, recogiéndonos dentro de su propio vientre, donde nos guarda en fiel depósito, para volvernos a dar en vida nueva y eterna" *(Guzmán de Alfarache,* II, 2, 1).

En la noción de patria —tierra de los padres—, el acento hería

se hallan en R. DEL ARCO, *La sociedad española en las obras dramáticas de Lope de Vega,* pág. 59.

con más intensidad la tierra que los antepasados. Para Lope de Vega, el sutil sensitivo, la grandeza de un Carlos V, nieto de los Reyes Católicos, no compensaba la falla de haber nacido en otro país: "Si a un hombre le fuera posible, había de procurar nacer en Francia, vivir en Italia y morir en España. El nacer, por la nobleza francesa, que siempre ha tenido *rey de su nación*, y nunca se ha mezclado con otro; el vivir, por la libertad y fertilidad de Italia; y el morir, *por la fe*, que en España es tan católica, segura y verdadera"[1]

España fué una fe, una creencia, alimentada de vida y de muerte, de cielo y de tierra; fué la tierra del culto eucarístico y del cereal que le presta su materia terrena. Calderón escribió *El mágico prodigioso*, un drama de arte complicado y sutilísimo, para ser estrenado en la aldea de Yepes, ante rústicos que acariciaban la tierra, y hallaban en su seno una razón de eternidad, una eternidad distinta de la celestial, aunque como ella, perspectiva de infinitud. Entre las innumerables creencias que forman la textura de España, la tierra fué una y muy esencial; por eso lo aldeano y lo regio-divino se entremezclan en el teatro del siglo XVII, lo mismo que en el dicho popular antes citado, "o corte o cortijo". Unamuno, gran intuidor de las esencias hispanas, escribía en 1927: "En pocos pueblos de la tierra, la divina tierra o si se quiere demoníaca, es lo mismo, ha dejado más hondo cuño que en los pueblos que ha fraguado Hispania", porque España es "esta tierra bajo el cielo, esta tierra llena de cielo, esta tierra que siendo un cuerpo, y por serlo, es una alma". Lo cual no es caprichoso y bello lirismo, sino sustancia de vida, más real y profunda que la descrita en las crónicas; bajo ese lirismo, según acabo de demostrar, laten diez siglos de humanidad efectiva y anhelante.

Se halla, por consiguiente, pleno de sentido el que Fernando de la Torre, el primer español que intentó pensar sobre su patria algo en

[1] *El peregrino en su patria*, 1604, pág. 304. Cuando Lope de Vega intuye en unidad la existencia de España, la ve como una oquedad lo mismo que Quevedo (falta una monarquía nacional, bienestar y libertad); mas todas las negaciones se vuelven afirmaciones en su arte, en compensación paradójica sólo posible en aquel país, que existe en la proyección magnificada de la persona, y no en la concreción de las cosas. El pesimismo, el desencanto o incluso la desesperación no tuvieron allá las consecuencias que la mente contemporánea aguardaría.

serio, partiese de la tierra —de su realidad, de su emoción y de su magia—. A la vez, no ignoraba el consejero del rey cuál fuera el precio que había que satisfacer por ser Castilla como era. De la Torre lo aguardaba todo del nuevo y joven rey. A pesar de la dichosa "grosedad de la tierra", la solución de las dificultades españolas tenía que caer del cielo. Nuestro español cuatrocentista es el primero en contemplar a su patria con confiada satisfacción, y al mismo tiempo, crítica y angustiadamente. Desde el siglo xv hasta hoy corre sin ruptura la línea temblorosa de esa inquietud respecto del propio existir. Me parece, en vista de ello, que la historia tendría ante todo que hacerse cargo de este fenómeno primordial: he aquí una forma de vida cuyo inicial y constante problema es la inseguridad y la angustia en cuanto a su mismo existir, el no estar en claro, el vivir en dudosa alarma. Se dirá que otros pueblos, aun los más productivos y florecientes, no estuvieron libres del latigazo ocasional de la insatisfacción y de la autocrítica; mas en ellos tales reflexiones son voces marginales junto al cauce del vivir colectivo, el cual sigue su curso, indiferente a las advertencias o dicterios que se lancen desde la orilla. Lo de España fué y es otra cosa, algo así como si el río no cesara de preguntarse si sus aguas van realmente por donde deben discurrir.

Hace medio siglo, un libro como el mío se habría tomado como una expresión de pesimismo, y el lector habría considerado con extrañeza, o con piedad un tanto ridícula, una cultura cuyo rasgo primario consistió en no hallarse segura respecto de sí misma. Mas hace cincuenta años se creía que lo único valioso era lo claro y lo optimista, y que el sistema de vida occidental implicaba un seguro de indefinido progreso. Hoy sabemos que no, después de muy trágicas experiencias; y sabemos además que hay formas de arte y de vida altísima, merced únicamente a un radical y angustiado problematismo. Sea cual fuere, por otra parte, la peculiaridad vital de España, nada que se piense respecto de una cultura —que da hoy los frutos que tiene que dar como siempre los dió—, puede interpretarse ni melancólica ni pesimísticamente. De otro modo habría que renunciar a ver y entender la historia, la cual nada tiene que hacer con la política pedagógica. Entender la historia requiere sumirse en ella, y despojarse de patriotismo, lo mismo que de amar-

gura. Sobre todo, si una vida histórica consiste en inseguridad, el historiador tiene que despojarse de toda inseguridad. Hay que aceptar la plenitud de lo dado, con su grandeza y con su miseria, pensando en la trabazón de ambas. Nada realmente universal en la civilización de España existiría —desde el *Poema del Cid* hasta la música de Falla— si España se hubiera incluído en el círculo de la cultura racionalizada y de la prosperidad material y pacífica.

Demos ahora por supuesto que el lector conoce toda la polémica en torno a la "leyenda negra" o la "leyenda blanca" —que como tales leyendas no me interesan—, y vamos a trasladarnos del siglo XV al momento actual, para hacer algunas referencias a cierto estudio capital acerca de la historia española publicado hace unos veinte años. En 1922 apareció *España invertebrada*, de J. Ortega y Gasset[1]. Su tesis es que España no sólo sufre de una enfermedad crónica, sino que su existir es radicalmente patológico (pág. 800). El motivo para tal dolencia vendría de bien lejos, de los visigodos, dominadores de la Península desde el siglo V hasta 711, fecha de la invasión árabe. Aquella raza era la más débil entre las germánicas; sin vitalidad pujante como los francos (base de la nación francesa), los visigodos eran decadentes y carecieron de "minorías selectas", sin las cuales no hay cultura estimable (pág. 819). Pueblo tan espectral fué barrido por "un soplo de aire africano", después de lo cual comenzó la Reconquista que prosiguió hasta 1492, cuando los Reyes Católicos entraron en Granada. "Yo no entiendo cómo se puede llamar Reconquista a una cosa que dura ocho siglos" (819). Careciendo de minorías selectas, en la Península predominó una cultura de masas indisciplinadas, rebeldes a toda ingerencia de "los mejores"· "nunca hubo una minoría selecta, suficiente en número y calidad" (820). He aquí, por tanto, un país funcionalmente enfermo, cuyas grandes empresas fueron obra popular, como lo fué la colonización de América. "La colonización inglesa fué [producida por] la acción reflexiva de minorías, bien en consorcios económicos, bien por secesión de un grupo selecto que busca tierras donde servir mejor a Dios" (822). A pesar de todo ello, "mejor o peor, España ha intervenido en la historia del mundo, y pertenece a la grey de naciones occidentales que han hecho el más sublime ensayo

[1] *Obras*, de J. Ortega y Gasset, Madrid, 1936.

de gobierno universal" (823). Mas el país sufre de una perversión radical, porque "da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo" (825). Para colmo de desdichas, nunca se produjo "gran número de personalidades eminentes, con genialidad contemplativa o práctica", porque de haber sido así "tal abundancia hubiera bastado a contrapesar la indocilidad de las masas" (825). De esa suerte, las masas, rebeldes desde hace siglos, no hacen sino deshacer, desarticular, desmoronar, triturar la estructura nacional (826), etc.

Todo el libro está escrito en el mismo tono de emocionada e irritada elegía. Ortega —todos lo saben— es uno de los mayores escritores y pensadores en lengua española, y su obra es universalmente estimada. Su acción sobre el pensamiento de la gente hispánica es comparable a la influencia que Rubén Darío ejerció sobre la poesía española de hace medio siglo. Su participación en la vida pública le ha atraído detractores, pero en el porvenir, cuando se olvide lo inesencial de cada uno, su obra será mirada como sin igual desde los tiempos de Luis Vives († 1540). Quiero decir, que desde Luis Vives no había habido en el ámbito español un pensador a tono con la plenitud de los problemas de su tiempo. Por otra parte, *España invertebrada* es una obra menor, presurosa, dentro de la producción de Ortega, un áspero latigazo con miras a avivar el renacer de la cultura hispánica, la cual hacia 1920 daba signos de nueva pujanza. Ortega aspiró a forzar el ritmo de los tiempos en el invernadero de su queja lírica. De ahí que para mí carezca ahora de sentido calibrar la exactitud de sus juicios acerca de los visigodos o de la Reconquista, ni discutir si el eje de una historia puede consistir en una negación —ausencia de minorías valiosas y rebeldía de las masas—, o si el simple predominio de una masa arisca puede explicar la continuidad de valores exquisitos que se extiende desde la Edad Media hasta la prosa lírico-ideológica de Ortega. Lo que importaría no es percibir lo que en *España invertebrada* haya de "contradictio in adjecto", sino su sentido como un caso más de ese "vivir desviviéndose" que juzgo rasgo esencial de la historia hispana. Hay en este libro afirmaciones absolutas y destructivas que enlazan con una tradición de nihilismo. Escribe Ortega que en España la gente "da en odiar a toda personalidad selecta"; y en 1609 comentaba así Quevedo la

expulsión de los moriscos: "Y al fin, si los moros que entraron en 711 dejaron a España sin gente porque se la degollaron, éstos que echaron, la dejaron sin gente porque salieron. La ruina fué la propia; sólo se llevan ['la única diferencia es'] el cuchillo" *(Chitón de las tarabillas)*. Quevedo iba, pues, más allá que Ortega; éste siente a España como una dolencia insanable, aquél como una oquedad en donde ni siquiera hay masas. La misma reducción nihilista de la realidad social ocurre en *El criticón* de Baltasar Gracián (1657), uno de cuyos más significativos temas es el odio al vulgo, a lo que hoy se llama "masa": "vulgo no es otra cosa que una sinagoga [1] de ignorantes presumidos, y que hablan más de las cosas cuanto menos las entienden" (II, 5).

Una y otra vez Gracián repele al vulgo, lo cubre de improperios: "crédulo, bárbaro, necio, libre, novelero, insolente, hablador, sucio, vocinglero, embustero, vil" (II, 5). Lo grave para Gracián es que "los hombres de mucha naturaleza ['de origen elevado'], los de buena sangre, los de ilustres casas, que por poco que se ayuden han de venir a valer mucho, y dándoles todos la mano, han de venir a tener mano en todo, que ésos se quieran enviciar y anonadar y sepultarse vivos en el covachón de la nada" (III, 8). Toda esta gente, que pudo llegar a ser minoría valiosa y no lo fué, es arrojada por Gracián a "la cueva de la Nada". Para él, como para Quevedo, el mundo que le cerca es un juego de figuras inanes, de puras sombras.

Muy anterior a ellos fué aquel admirable Fernán Pérez de Guzmán, en cuyas *Generaciones y semblanzas* (1460), se halla anticipada la tesis de Ortega acerca del odio español a toda personalidad selecta: "E non solamente este notable cavallero se perdió en estos movimientos de Castilla, mas otros mucho grandes e medianos estados se perdieron: que Castilla, mejor es para ganar de nuevo que para conservar lo ganado: que muchas vezes los que ella fizo, ella mesma los desfaze". Esta última frase es mera glosa de lo dicho por don Alonso Fernández Coronel al ir a ser ejecutado por orden del rey de Castilla, Pedro el Cruel: "Ésta es Castilla, que faze a los

[1] *Sinagoga* se usa aquí en el sentido etimológico de 'reunión, asamblea'. El aristocratismo del autor se protege contra la bajeza del objeto que define, distanciándose de él mediante un docto helenismo, impenetrable para el vulgo.

omes e los gasta"[1]. Hace, por consiguiente, seis siglos que se tiene conciencia de las dificultades que impiden prosperar al hombre destacado de la masa. Para mi propósito es inútil entablar discusión acerca de ello, y comparar listas de perseguidos y disconformes en diferentes países europeos: San Juan de la Cruz, atrozmente molestado por los frailes carmelitas; Giordano Bruno, quemado vivo en Roma; Luis de León, víctima del furor inquisitorial del populacho universitario; Galileo, tiranizado por los cardenales romanos; Miguel Servet, quemado por Calvino; Descartes, huído al extranjero, etc. Insisto en que para los fines de mi análisis es indiferente el que los españoles del siglo xv, del xvii o del xx tengan o no fundamentos objetivos para escribir lo que escriben; lo importante es notar la sensación de vacío vital experimentada por esos y otros ilustres españoles. La veracidad psicológica de sus juicios es lo que nos interesa. *España invertebrada*, como todo libro que roza problemas medulares, ha desencadenado muy vivas reacciones. Mas tampoco urge ahora entrar a discutir las críticas de la tesis de Ortega.

Enumerar todos los motivos alegados para explicar los infortunios de España sería tarea larguísima y carente de sentido para nuestro propósito. Se ha hablado del clima, de la pereza, de la resistencia a aceptar las luces de la razón, del fanatismo, de la ausencia de Rena-

[1] *Generaciones y semblanzas*, en *Clásicos castellanos*, LXI, págs. 90 y 110. Pudieran establecerse otras correlaciones no menos significativas. Dice Fernán Pérez de Guzmán: "En Castilla ovo siempre e ay poca diligencia de las antigüedades, lo cual es grant daño... Sin dubda notables actos e dinos de loor son guardar la memoria de los nobles linajes o de los serviçios fechos a los reyes e a las repúblicas, de lo cual poca cura se faze en Castilla" (págs. 50-51). Tampoco satisface a Gracián la historia que escriben los españoles: "Asegúrote que no ha habido más hechos ni más heroicos que los que han obrado los españoles, pero ninguno más mal escritos por los mismos españoles. Las más destas historias son como tocino gordo, que a dos bocados empalaga" *(El criticón*, III, 8). Refiriéndose a las crónicas de la Edad Media, escribe Ortega que en aquéllas "suele reducirse la vida a un repertorio escasísimo de incitaciones y reacciones" *(Obras*, pág. 820), como reflejo de la pobreza vital de la sociedad de entonces comparada con la extranjera. El rasgo común que presta unidad a los anteriores textos es que en el siglo xv, en el xvii y en el xx la historia escrita deja insatisfechos a tres malhumorados observadores de la vida en torno a ellos.

cimiento. Ya en el siglo XVI se achacaba a los moros la culpa de los males hispánicos. Hernán Pérez de Oliva —un buen humanista— dice que si todas las ciudades hubieran resistido a los sarracenos como Córdoba, su patria, "no echaran de nuestros templos nuestra santa religión, no nos dieran que llorar en la sangre de los nuestros hasta nuestros días"[1]. El escribir "nuestros" cuatro veces en dos líneas revela hasta qué punto sentía a los moros como extraños el maestro Pérez de Oliva. Quería echarlos bien lejos de su vida.

Otros historiadores acudieron a la idea de una esencia española, a un substratum o escenario previos sobre los cuales hubiese jugado España la partida de su historia. Se ha hablado mucho de iberismo, de individualismo, de tendencias incompatibles con formas de buena sociabilidad. Los antiguos hablaron de ello, y algunos modernos se aferran a ese abstracto psicologismo. Enlazan la Iberia conocida por Estrabón con la Península Ibérica de hoy. Caemos así en un fatalismo mítico, en una historia invisible previa a la vida dada en los largos siglos hoy a nuestro alcance. La verdad sería que el español se ha hecho dentro y a lo largo de la historia de su vivir, y no sobre supuestos "raciales", futuro de una historia inaccesible para el historiador.

Nuestro propósito es ahora más modesto y menos dogmático, pues aspiramos a describir qué le ha acontecido al español, y qué bases de vida fueron ofreciéndole las circunstancias en que el destino le colocaba. Sólo así podremos contemplar la historia como una realización de valores, y no como el feo reverso de un tapiz. Lo que nos importa es lo que el español es y ha conseguido, logros indisolubles de sus desdichas y sus fracasos. Rebelde a la ley y a cualquier norma estatal, el español fué dócil a la voz de la tradición y al imperativo de su persona absoluta. De no haber sido así, la Península se habría convertido en una prolongación de África, o en una extensión de Francia, o quizá de Inglaterra. El español se aferró a sus creencias

[1] *Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir*, en *Obras*, II, 2. Para Fernán Pérez de Guzmán la ocupación de España por los moros era:

> Historia triste e llorosa,
> indigna de metro e prosa.
>
> (*Loores de los claros varones de España*
> en *Nueva Bib. Aut. Esp.*, XIX, 718.)

legendarias, religiosas y artísticas como ningún otro pueblo europeo; se encastilló en su propia persona y de ella sacó arrojo y fe para erigir un extraño e inmenso imperio colonial que duró de 1500 a 1824. Conservó sin mutaciones esenciales su lengua del siglo XIII, y con ella forjó creaciones de arte dotadas de validez universal. El español no se dejó unificar mediante razones, conocimientos y leyes, sino a través de mitos y creencias. Todo ello casa mal con el concepto de "individualismo", forjado por el pensamiento del siglo XIX, desde otros puntos de vista y para resolver otros problemas.

Antes de penetrar en la vida histórica hemos querido entender el hecho de que muchos españoles, algunos de ellos muy eminentes, hayan intentado explicar la existencia de España como un mal crónico. Aparecen entonces dichos españoles como casos descollantes del "vivir desviviéndose", es decir, su explicación de la hispanidad es una forma de su hispanismo. A ninguna gran civilización le ha acontecido vivir siglos y siglos sintiendo faltarle la tierra bajo los pies, y creando a la vez valores tan de primera clase. Este pueblo, en más de una ocasión, ha marchado a su propia ruina como si se tratara de una gozosa saturnal. Mas por el momento no vamos a inquietarnos por ello, ni a decir si este modo de ser es un mal o un bien. Vamos simplemente a sumirnos en el vivir mismo del español, y comenzaremos con la época en que es posible contemplar esa vida desde dentro de sí misma, como una conciencia y como un propósito de existir. Hay que comenzar con los siglos posteriores a la invasión musulmana, porque entonces, y sólo entonces, empezó el habitante de la Península a sentir la conciencia de pertenecer a un pueblo, y luchó tenazmente para mantenerse vivo y para estructurar su existencia. Antes de esa época ignoramos cómo fuera la conciencia de ser español, y cuáles fueran las bases de una vida nacional pensada y querida.

CAPÍTULO II

ISLAM E IBERIA

Los siglos visigóticos no fueron de barbarie. A comienzos del siglo v florece un historiador importante, Paulo Orosio, y entre los siglos VI y VII, Isidoro de Sevilla. La ilustración hispana no hacía mal papel en el orbe desarticulado que surge a raíz de las invasiones Germánicas [1]. Hubo cronistas, historiadores y poetas, ni mejores ni peores que los que pululaban en la naciente Romania, y hasta hubo contactos entre España y el Imperio de Oriente. Mas llegaron los musulmanes en 711, y en breve tiempo se hicieron dueños de casi la totalidad de las tierras ibéricas. Venían sostenidos por dos admirables fuerzas, la unidad política y el ímpetu de una religión recién nacida, ajustada a cuanto podía anhelar el alma y el cuerpo del beduino. Las invasiones bárbaras habían caído sobre Europa sin dejar tras sí un punto central a que referirse; los musulmanes, por el contrario, progresaban elásticamente, sintiendo a su espalda una capitalidad religiosa y política, e incluso el eco de las mejores culturas de la antigüedad, que muy pronto harían revivir. Ya en el siglo VII la literatura árabe posee una riqueza de contenidos, y de medios expresivos de lo que el alma siente, sin paralelo alguno en la Romania. Del poeta Farázdaq († 732) decían los gramáticos que sin él "un tercio de la lengua árabe se habría perdido" [2]. De encontrarse el estrecho de Gibraltar frente a Marsella, Francia, a pesar de que sus francos no eran visigodos, habría conocido una historia distinta. Pero esta observación es ociosa. Lo cierto es que España sucumbió, o más exactamente, fué apartada del curso seguido por los demás pueblos occidentales. Muy pronto sin embargo la resistencia cris-

[1] Para la estructura política del pueblo visigótico, ver MANUEL TORRES, *El Estado visigótico*, en *Anuario de Historia del Derecho*, 1926, III, 307-475.

[2] Ver *Diván*, de Farázdaq, trad. franc. de R. Boucher, París, 1870.

mana se hizo sentir, y la morisma se vió forzada a iniciar una guerra de fronteras que no terminó sino a fines del siglo XV. El Islam fue incapaz de crear estructuras políticas sólidas y valiosas; el carácter mágico de su civilización le impidió rodear a sus caudillos de pueblos capaces de crear sistemas estables de convivencia. La fuerza del Islam en España duró mientras hubo caudillos capaces de electrizar con victorias y de deslumbrar con riquezas las masas heteróclitas de Al-Andalus (así se llamaba la España musulmana). Sometidos al Islam quedaron grandes masas de cristianos (los "mozárabes"), que continuaron viviendo al amparo de la tolerancia musulmana durante cuatro siglos, hasta que las invasiones de almorávides (1090) y de almohades (1146) —tribus fanáticas de África— terminaron con ellos [1].

La pugna entre moros y cristianos ocupa enteramente la historia peninsular hasta mediados del siglo XIII; Córdoba fué reconquistada en 1236, Valencia en 1238, Sevilla en 1248. Desde entonces se amortiguó el ímpetu de los cristianos, porque éstos habían seguido demasiado de cerca el ejemplo islámico. Frente a las "taifas" musulmanas (hubo un rey en Toledo, otro en Zaragoza, otro en Sevilla, y otros más), hubo las "taifas" cristianas (reinos de Aragón, de Navarra, de Castilla, de Portugal). La Reconquista se arrastró perezosamente durante los siglos XIII, XIV y XV, hasta que Fernando e Isabel unificaron la Península (con excepción de Portugal), y lanzaron al pueblo electrizado de España a las empresas que todos conocen.

Sale de mi plan narrar hechos muy sabidos, y que el lector encontrará en los excelentes libros de R. Dozy, E. Lévi-Provençal, R. Menéndez Pidal, en la *Encyclopedia of Islam*, o en obras de vulgarización. Mi interés se dirige a aquellos aspectos de la vida medieval en que ambas civilizaciones se combinan, no sólo para seguir la huella del Islam en la España cristiana, sino para llegar más bien a algún punto de vista eficaz respecto de la contextura misma de la civilización ibérica. Hasta hace no muchos años pensaba sobre este punto como todo el mundo. Cuando en 1938 escribía un ensayo sobre ciertos problemas de los siglos XV y XVI, noté cuán difícil era introducir lo islámico en el cuadro de la historia, o prescindir de ello, y acabé

[1] Ver R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, págs. 445-449.

por soslayar la cuestión indebidamente. No supe entonces cómo abordar el problema, porque aún pesaban sobre mí los modos seculares de enfocar la historia, y la autoridad de ciertos grandes historiadores. Pensaba en términos de "materia" y no de "forma" histórica. Los historiadores han creído que la España cristiana era un mundo fijo sobre el cual caían palabras, literatura o instituciones musulmanas. Sólo después de haber escrito mis ensayos sobre *Lo hispánico y el erasmismo* como aspecto de "situaciones vitales", comencé a ver claro el sentido de lo islámico en aquella historia. La Edad Media cristiana se me apareció entonces como la tarea de los grupos cristianos para subsistir frente a un mundo que durante la segunda mitad de aquel período continuó siéndoles superior en todo, menos en arrojo, valor y expresión épica. Los cristianos adoptaron multitud de cosas —materiales y humanas— creadas por los musulmanes, pero no asimilaron las actividades productoras de esas cosas, justamente porque tuvieron que hacer otras diferentes para oponerse y, finalmente, vencer a los moros. Para mí, lo que no hicieron los cristianos a causa de la especial situación vital en que les habían colocado los musulmanes, es también un efecto del Islam, en igual grado que lo son las palabras importadas del árabe. Del mismo modo, el sistema de valores que hubieron de desarrollar los cristianos para oponerse eficazmente a sus enemigos, es algo esencial que cae también dentro del mismo círculo de vida. Esto resultará, por el momento, un tanto oscuro, pero las páginas que siguen aspiran a ponerlo en claro. La España medieval es el resultado de la combinación de una actitud de sumisión y de maravilla frente a un enemigo superior, y del esfuerzo por superar esa misma posición de inferioridad. Unos versos del *Poema del Cid* contienen unas palabras del héroe altamente significativas:

> ¡Oíd a mí, Albar Fáñez e todos los cavalleros!
> En este castiello grand aver avemos preso;
> los moros yazen muertos, de bivos pocos veo.
> Los moros e las moras vender non los podremos,
> que los descabeçemos nada non ganaremos;
> cojámoslos de dentro, *ca el señorío tenemos;*
> posaremos en sus casas, e *dellos nos serviremos* (616-622).

Ejercer el señorío y servirse de los moros, tal fué el programa,

no en manera alguna imitarlos en sus actividades técnicas o intelectuales, lo cual no era posible por razones que más tarde daré. ¿No es, después de todo, algo de lo acontecido entre Roma y Grecia? Los romanos usaron de su señorío y de su capacidad política, y los griegos se quedaron con su filosofía, su ciencia y otras actividades valiosas, sin que los vencedores políticos pensaran en imitarlas. Intentemos contemplar, desde dentro de él, tan delicado problema histórico.

Lo primero que haremos es tratar de no perder de vista su dimensión temporal. Contemplando el pasado desde el momento presente, cien años, doscientos años se nos antojan un largo período, suficiente para que nazcan y se enraícen nuevas costumbres, decisivas para la situación y el modo de ser del hoy en que nos hallamos inclusos. Mas no solemos proceder así cuando se contempla un largo período desde otro momento también pretérito. Los siglos de la historia semimusulmana de España (711-1492) se miran por muchos como un largo y enojoso intervalo, como una empresa bélica, pausada y penosísima, tras la cual España vuelve a la normalidad, aunque con algunas cicatrices y retrasos. La cuestión, sin embargo, no terminaría ahí, porque los moros no se fueron enteramente de España en 1492; permanecieron los moriscos, oficialmente súbditos del rey y cristianos, en realidad moros que conservaban su religión y sus costumbres, y cuya influencia, según hemos de ver, no es desdeñable, literaria y religiosamente. Tan moros eran, que el piadoso rey Felipe III decidió expulsarlos de sus reinos en 1609. ¿Se fueron por eso enteramente? Parece que no, porque hay quienes afirman que aún se perciben sus vestigios en la huerta de Murcia, en Valencia y en Aragón [1]. De suerte que la presencia de moros y moriscos en España abarca, en realidad, más de nueve siglos. El término medio de los doctos sabe que el eco del Islam perdura en los monumentos de Córdoba, Granada, Sevilla, Toledo y otras ciudades menos importantes. En el idioma existen, vivos o anticuados, bastantes millares de vocablos árabes; la literatura se ha inspirado en fuentes ára-

[1] A falta de más precisas informaciones, ver F. Fernández y González, *De los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión decretada por Felipe III*, en *Revista de España*, 1871, XIX y XX. *Manifestación de los hijos de moriscos que quedaron en Onteniente, 1611*, publ. por V. Castañeda, *BAH*, 1923, LXXXII, 421-427.

bes, desde la *Disciplina clericalis* que en el siglo XII difundió 33 cuentos de procedencia oriental por la España cristiana y por Europa, hasta *El criticón*, de Baltasar Gracián (siglo XVII), cuyo germen se halla en un relato conservado entre los moriscos aragoneses. Con ser todo ello muy importante, y con serlo también mucho la vasta bibliografía en torno a tal tema, nada de tipo "vital" se había iniciado hasta que el señor Asín Palacios comenzó a bucear en la historia de la sensibilidad religiosa y a probar —según pienso— que la forma del misticismo del máximo místico, San Juan de la Cruz, es inexplicable fuera de la tradición ascética y mística conservada por los moriscos castellanos. No puede prescindirse, al pensar sobre la esencia de España, de esos novecientos años de contextura cristiano-islámica.

Insistiendo en la necesidad de mantener viva la percepción del tiempo histórico, no olvidemos que entre la llegada de los musulmanes y la producción de la primera obra literaria conocida, el *Poema del Cid*, median 429 años, durante los cuales la ocupación, el afán ineludible de los cristianos fué tener que habérselas con los moros. El pasado visigótico y romano servía para mantener viva la conciencia de no ser moros, pero no servía para oponer a la muslemía dueña de la mayor extensión del país, una cultura, unos conjuntos de valores que permitiesen tratar con el enemigo de potencia a potencia. Pobres, divididos, sin horizontes propios durante cuatro siglos, los cristianos habían contemplado a la morería como un enemigo ultrapoderoso y con el cual las circunstancias forzaban a entenderse. Durante el siglo X, en el tercer siglo de la ocupación, Córdoba avasallaba en todas formas a los débiles estados del Norte. En 980, viendo cómo Almanzor llegaba victorioso hasta muy adentro de Castilla, salió a su encuentro "el rey de Navarra, Sancho Garcés, y le hizo ofrenda de su hija; Almanzor la aceptó gustoso, la tomó por mujer y ella islamizó, siendo entre las mujeres del ministro, de las mejores en religión y en hermosura". En 993, el rey Vermudo II de León "envió su hija Teresa al caudillo musulmán, el cual la recibió por esclava, y después la emancipó para casarse con ella" [1]. Antes de eso, Abderramán III († 961) recibía una embajada cristiana en su palacio de Medina Azahra, prodigio maravilloso de arte y de grandeza. El camino de Córdoba hasta el palacio (unas tres millas)

[1] R. Menéndez Pidal, *Historia y epopeya*, pág. 19.

había sido recubierto de esteras; a lo largo de aquél se extendía una doble fila de soldados bajo cuyos sables cruzados hubieron de caminar los despavoridos embajadores. Al llegar al palacio, iban saliendo a su encuentro altos dignatarios vestidos de seda y brocado; los saludaban respetuosos creyendo que alguno de ellos fuera el califa. Mas éste se hallaba sentado en medio de un patio cubierto de arena, y vestido de toscas ropas, símbolo de sus costumbres ascéticas. En medio de terribles amenazas, los cristianos firmaron la paz impuesta por el soberano [1]. Hechos como éstos abundan en los primeros siglos de la dominación musulmana. Aparte de esto, moros y judíos arabizados eran exclusivos depositarios de la ciencia. Los cristianos pudientes se trasladaban a Córdoba a curarse sus dolencias, del mismo modo que durante el siglo XIX los europeos y americanos acaudalados iban a Alemania. En lo esencial, el comercio y la técnica eran patrimonio de moros y judíos. Así pues, si el existir era cristiano, el subsistir y la posible prosperidad se lograban sometiéndose a los beneficios de la civilización dominante, superior no sólo por la fuerza de las armas.

Aunque desde el siglo XI comenzara lentamente a decaer el prestigio militar de los musulmanes, y la vida cristiana fuese ascendiendo gracias a su brío y a su dinamismo, no por eso menguaban los valores del Al-Andalus ni la estima que le profesaban sus enemigos. El valor, azuzado por la fe en la institución regia (no sólo en un caudillo) y en la creencia religiosa, iba afirmando la única efectiva superioridad que permitiría arrancarse las mil espinas anejas a un secular estado de vasallaje. No fué sólo el entusiasmo por Cristo lo que decidió las victorias a favor de los cristianos; más fuerte que ningún impulso evangélico, era después de todo la confianza en Santiago Matamoros que, mágicamente, estimulaba a degollar muslimes. Mas lo decisivo fué, en último término, la contextura de la fe y del sentimiento castellano de que la persona humana como tal podía adquirir señorío de riquezas, mando, nobleza y libertad, todo gracias al impulso y al coraje. La conciencia afirmativa del valor esforzado de la persona permitió ascender de la gleba al poderío, un poderío que fué prestancia y representación, más bien que un contenido de quehaceres creadores de objetividad.

De ahí que, no obstante las mayores victorias sobre el Islam, el

[1] E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, pág. 49.

castellano tuviera que rendirse y aceptar la superioridad de su enemigo, en cuanto a capacidad para servirse racionalmente de las cosas de este mundo. En 1248 las huestes del rey Fernando III conquistaron Sevilla, después de una lucha que demostró definitivamente la incapacidad militar de los ya decadentes musulmanes. Pero esas huestes victoriosas no pudieron reprimir su asombro ante la grandeza de la ciudad que se les rendía. Nunca habían poseído los cristianos nada semejante en cuanto a arte, esplendor económico, organización civil, técnica y florecimiento científico y literario:

"Quán grant la beltad et el alteza et la su grant nobleza [de la torre de la Giralda] ... Et a otras noblezas muchas et grandes sin todas estas que dicho auemos." Llegaban a Sevilla mercaderías de todas las ciudades: "de Tánjer, Ceuta, Túnez, Bugía, Alejandría, Génova, Portugal, Inglaterra, Burdeos, Bayona, Sicilia, Gascuña, Cataluña, Aragón, et aun de Francia [del Norte]"[1].

Todavía en el siglo XIV era constante la lamentación de las cortes del reino por la pobreza de la tierra: "porque la tierra era muy yerma e muy pobre" (año 1307). "La tierra estaba muy pobre e menesterosa e despoblada" (año 1367). "Nuestros reinos eran menguados de ganados e de otras viandas" (año 1371). "Nuestros reinos están muy menesterosos" (1388)[2]. La única positiva riqueza, al menos hasta entrado el siglo XV, era el impulso vital y guerrero, agotado ya entre la morisma. El que en la faja mediterránea de Cataluña y Valencia las cosas fuesen algo distintas, no cambia nada a lo esencial del cuadro, porque a pesar de su relativa prosperidad, aquellas regiones nunca tuvieron nada comparable a las ciudades italianas, hanseáticas o flamencas, y carecieron en cambio de la sobria y sostenida acometividad de Castilla.

Conviene insistir en el hecho, muy sabido, de que durante la Edad Media no hubo completa separación geográfica y racial entre cristianos y musulmanes. Ya mencionamos a los mozárabes, los cristianos bilingües establecidos entre los musulmanes, que desde los primeros siglos emigraban a veces a tierras cristianas, y que se trasladaron en masa durante las invasiones de almorávides y almohades del siglo XII. Los mozárabes de Valencia emigraron a Castilla en 1102.

[1] *Crónica general,* págs. 768-769.

[2] *Ap.* Ramón Carande, en *Anuario de Historia del Derecho,* 1925, II, 267.

En 1125, 10.000 mozárabes granadinos se expatriaron con las tropas aragonesas de Alfonso I que habían invadido aquel reino. En 1146 ocurrió otro éxodo de mozárabes sevillanos a tierras de Castilla [1], y es seguro que tales desplazamientos habrían tenido lugar en otros casos no registrados por las crónicas. Hubo, además de esta clase social, la de los llamados "mudéjares", los moros que vivían como vasallos de los reyes cristianos, influídos por la tolerancia de los cuatro primeros siglos de islamismo, según luego veremos. A estos mudéjares se deben bellos monumentos, entre otros muchos el Alcázar de Sevilla y la Puerta del Sol de Toledo [2]. Hubo además los tránsfugas de una a otra religión: "muladíes", cristianos que islamizaban, y "tornadizos", moros que se volvían cristianos. Dicen las *Partidas* de Alfonso el Sabio (VII, 25, 8) que, a veces, hombres "de mala ventura e desesperados de todo bien, reniegan de la fe de N. S. Jesucristo, e tórnanse moros... por sabor de vivir a su guisa, o por pérdidas que les avienen". Dichos renegados perdían sus bienes y la vida si eran aprehendidos. El mismo código legal habla de la vida difícil de los tornadizos (VII, 25, 3), lo cual reducía el número de las conversiones; muchos se hubieran hechos cristianos "si non por los abiltamientos e las deshonras que ven rescebir a los otros que se tornan cristianos, llamándolos tornadizos, e profaçándolos en otras muchas maneras malas e denuestos". Se ve, por consiguiente, que la convivencia de ambas religiones era fácil, mas no la apostasía dentro de ninguna de ellas.

Había, en fin, una quinta clase social, la de los "enaciados", a caballo entre ambas religiones, y que servían de espías a favor de su bilingüismo. Moraban en lugares fronterizos y a veces formaban pueblos enteros, lo mismo que hoy existen lugares especializados en el contrabandismo en todas las fronteras del mundo. Todavía subsiste en Extremadura un pueblo llamado "Puebla de Naciados".

Terminada la dominación política de los musulmanes, quedó aún en España un número considerable de moriscos. Más de una vez se sublevaron, y los ejércitos de Felipe II tuvieron que luchar muy en

[1] Ver R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, págs. 445-446.

[2] Ver F. Fernández y González, *Estado social y político de los mudejares de Castilla*, 1866; N. Esténaga, *Condición social de los mudéjares en Toledo*, en *Boletín de la R. Academia de Bellas Artes de Toledo*, 1924, VI, 5-27.

serio para reducir a los rebeldes de la Alpujarra, al Sur de Granada[1]. Como es sabido la población morisca fué expulsada por Felipe III en 1609, con excepción de los que fuesen sacerdotes, frailes o monjas. Sobrevivió aquella desventurada raza al espíritu que había hecho posible la convivencia de cristianos, moros y judíos; desaparecido el modelo prestigioso de la tolerancia islámica, cristianos y moros no convergían en ningún vértice ideal. El problema, como tantos otros de la vida española, era insoluble, y huelga discutir si los moriscos debieron o no ser lanzados fuera de su patria. Fueron, sin duda, un peligro político, y estaban en inteligencia con extranjeros enemigos de España, que comenzaba a sentirse débil; tanto que hubo que hacer venir los tercios de Italia, porque la fuerza disponible en el reino no bastaba para asegurarse contra los riesgos de la expulsión. La guerra de Granada, en 1568, "descubrió que no valen tanto nuestros españoles en su propia tierra cuanto transplantados en las ajenas"[2].

Eran los moriscos trabajadores e ingeniosos, y es lugar común lamentar el desastre que acarreó su alejamiento para la agricultura y la industria. Lo dijo ya Hurtado de Mendoza en palabras de bruñido acero: "La Alpujarra, estéril y áspera de suyo, sino donde hay vegas; pero con la industria de los moriscos —que ningún espacio de tierra dejan perder—, tratable y cultivada" (pág. 75). Sobresalía el morisco en tareas manuales, desdeñadas por los cristianos[3]. y se hizo por ello tan útil como despreciable. La más humana descripción de sus trabajos y aptitudes se halla en la *Historia de Plasencia*, de fray Alonso Fernández: "Ejercitábanse en cultivar huertas, vi-

[1] En la *Guerra de Granada*, de don Diego Hurtado de Mendoza, se describe la lucha entre 1568 y 1571 con plena conciencia de ser aquella una guerra civil de "españoles contra españoles" (*Bib. Aut. Esp.*, XXI, 73). Los moriscos de Granada fueron dispersados por lejanos lugares: "Fué salida de harta compasión para quien los vió acomodados y regalados en sus casas; muchos murieron por los caminos, de trabajo, de cansancio, de pesar, de hambre; a hierro, por mano de los mismos que los habían de guardar; robados, vendidos por cautivos" (*ibid.* pág. 92). Luis del Mármol narró en detalle la revuelta granadina en *Rebelión y castigo de los moriscos de Granada.*

[2] Marco de Guadalajara y Xavier, *Memorable expulsión... de los moriscos*, Pamplona, 1613, fol. 79 *v.*

[3] Mas, a veces, los hidalgos se casaban con moriscas, atraídos por su dinero o por su belleza. Melchor de Santa Cruz (*Floresta*, I, pág. 53) trae una anécdota acerca de un caballero "hijo de una morisca".

viendo apartados del comercio de los cristianos viejos, sin querer admitir testigos de su vida. Otros se ocupaban en cosas de mercancía. Tenían tiendas de cosas de comer en los mejores puestos de las ciudades y villas, viviendo la mayor parte de ellas por su mano. Otros se empleaban en oficios mecánicos, caldereros, herreros, alpargateros, jaboneros y arrieros. En lo que convenían era en pagar de buena gana las gabelas y pedidos, y en ser templados en su vestir y comida... No daban lugar a que los suyos mendigasen; todos tenían oficio y se ocupaban en algo" (Janer, pág. 162) [1]. Se propagaban abundantemente, "porque ninguno seguía el estado anejo a esterilidad de generación carnal, poniéndose fraile, ni clérigo, ni monja.../Todos se casaban, pobres y ricos, sanos y cojos... Y lo peor era que algunos cristianos viejos, aun presumiendo algo de hidalgos, por nonada de intereses, se casaban con moriscas y maculaban lo poco limpio de su linaje" [2]. En cuanto a sus costumbres y carácter,

[1] La bibliografía sobre los moriscos fué abundante y pasional en el momento de la expulsión, y todavía tomaron partido al discutirla los eruditos del siglo XIX. He aquí algún dato: Florencio Janer, *Condición social de los moriscos*, 1857, libro mediocre, pero con citas de textos importantes (es favorable a los moriscos). P. Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, 1901 (dos volúmenes de documentada polémica para justificar la expulsión). El señor Boronat cree que la grandeza de los árabes (para él no muy evidente) se debió a España: "¿Qué trajeron de África los invasores del siglo VIII? ¿Qué han hecho prosperar en África cuando regresaron de aquí?" (II, 350). Esto es un sofisma histórico. Los árabes llegaron en España (en enlace con circunstancias españolas, naturalmente) a una cima de su historia cuando el Islam florecía en otras partes; cayeron en ruina luego, lo mismo que en Siria, Egipto, etc. La forma de la vida morisca venía integrada desde hacía siglos en una convivencia islámico-cristiana, y en 1600 hacían más o menos lo mismo que antes; en África, sin la tierra y el mercado cristiano, ya no eran ellos mismos. Moriscos y cristianos se completaron mutuamente cuando Dios y Alá querían; se desgarraron en el siglo XVII para vivir tan mal separados, como hubieran vivido mal permaneciendo unidos.

[2] Así Pedro Aznar de Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, 1612 (*ap.* Janer, pág. 160). De aquí debe provenir lo que Cervantes dice de los moriscos en *Persiles y Segismunda:* a sus familias "no las esquilman las religiones... todos se casan, todos o los más engendran". (Ver mi libro *El pensamiento de Cervantes*, pág. 294.) Llamaba la atención de don Diego Hurtado de Mendoza la habilidad de los moriscos para seguir por el rastro a personas y animales: "Por el rastro conocen las pisadas de cualquiera fiera

"eran muy amigos de burlerías, cuentos, berlandinas, y sobre todo amicísimos (y así tenían comúnmente gaitas, sonajas, adufes) de bailas, danzas, solaces, cantarcillos, albadas... Eran dados a oficios de poco trabajo [entiéndase, 'que necesitaban más habilidad que esfuerzo violento']: tejedores, sastres, sogueros, esparteñeros, olleros, zapateros, albéitares, colchoneros, hortelanos, recueros y revendedores de aceite, etc." (Janer, pág. 159)[1].

En suma, la relación entre moriscos y cristianos recordaba aún la de la Edad Media, con la diferencia de que la cultura literaria y científica de los moriscos ya no poseía ningún Averroes ni Ibn Hazm, y sus escritos, conservados en la literatura aljamiada, carecen de especial valor. Los cristianos los dominaban en fuerza y en poderío espiritual. De todas suertes, el número de libros escritos entre 1610

o persona, y con tanta presteza, que no se detienen a conjeturar, resolviendo por señales, a juicio de quien las mira, livianas, mas al suyo tan ciertas, que cuando han encontrado con lo que buscan, parece maravilla o embaimiento" (*Guerra de Granada*, en *Bib. Aut. Esp.*, XXI, 86ª). Si esta habilidad hubiese sido cristiana, no hubiera sorprendido tanto a Hurtado de Mendoza, hombre muy viajero y de gran experiencia. El tipo del rastreador reaparece luego en el gaucho argentino, y sorprendió a Domingo F. Sarmiento en el siglo XIX, tanto como a Mendoza en el XVI: "El más conspicuo [entre los gauchos], el más extraordinario, es el rastreador", tipo descrito en *Facundo* (cap. II) con el relieve y el colorido gratos al momento romántico. No deduzco de este paralelo, por sí solo interesante, consecuencia alguna; ignoro qué proporción de moriscos emigró a la Argentina, y si la virtud de rastrear era igualmente india.

[1] Estas palabras son muy significativas. Son árabes *adufe*, 'pandero', *albéitar*, 'veterinario', *recua*, *aceite*. Tuvieron antiguamente nombre árabe, y en parte lo conservan, *sastre* (*alfayate*), *ollero* (*alcaller*, *alfarero*). Desde otro punto de vista, *burlería* es el origen de *bulería*, que no traen los diccionarios, aunque es una forma muy conocida de cante flamenco; los moriscos eran, como vemos, muy amigos del canto y del baile, y orientales son también *zambra* y *zarabanda*. En cuanto a *berlandina*, sin etimología en los diccionarios, significa 'engaño, trampa, sarta de palabras sin sentido'; su origen es el francés antiguo *berlue* 'mentira, bribonada', combinado con *berlandier* 'dueño de un garito'. Después, por etimología popular, surge *bernardina*, tan frecuente en el siglo XVII, por cruce con *Bernardo*, símbolo de lo falso e inane en expresiones como "la espada de Bernardo, que ni pincha, ni corta, ni hace daño". *Berlandina*, *bernardina*, debe añadirse a la lista de palabras francesas introducidas por la chusma ultrapirenaica que venía a España a cultivar la picardía.

y 1613 con motivo de su expulsión (unos veinte entre impresos y manuscritos) demuestra lo mucho que tal suceso importaba a la opinión pública. Se habían usado la persuasión y la violencia, y a pesar de ello aquella raza era imposible de asimilar. Los moriscos se sentían tan españoles como los cristianos viejos y fundaban su conciencia de nación en un pasado glorioso [1]. Sus virtudes de trabajo y la riqueza económica que aquéllas significaban fueron sacrificadas por la monarquía española, para la cual riqueza y bienestar nada valían frente al honor nacional, fundado sobre la unidad religiosa y el indiscutible señorío del poder regio. Pactos y arreglos con infieles eran cosa de la Edad Media; los moriscos, en último término, resultaban ser un anacronismo, aunque, por otra parte, el esquema de la vida nacional tuviese que seguir siendo el de la Edad Media: el moro trabajaba y producía, y el cristiano señoreaba en un éxtasis de magnificencia personal. Mas las figuras hidalgas y místicas de El Greco no podían ya entenderse con una chusma de labriegos y artesanos que, a su hora, alardeaban de grandeza y conspiraban contra la seguridad del Estado.

En tiempos de Carlos V, España se sentía muy fuerte, y un resto de flexibilidad aún permitía conllevar la carga legada por la tradición. En la época de Felipe II, todo se estrecha y anquilosa, arrecia la intolerancia hacia los moriscos, y éstos se alzan en armas al percibir, con fino olfato, que el Imperio español caminaba en declive. Aben Humeya, en la arenga antes citada, se expresaba así: "A mí no me importa el extendido imperio de España porque, creedme, que los estados cuando han llegado al punto de la grandeza, es forzoso que declinen. Las grandes fuerzas las quebranta el regalo, la voluptuosidad y el deleite que acompañan a la prosperidad... Pues nosotros no somos banda de ladrones, sino un reino; ni España menor en vicios a Roma". La verdad es que Felipe II necesitó de toda su fuerza para vencer a los moriscos de la serranía granadina, cuyas partidas mal armadas, tuvieron que ser reducidas, después de tres años de lucha, nada menos que por don Juan de Austria, luego de haber fracasado otros ilustres generales.

[1] "¿Sabes que estamos en España, y que poseemos esta tierra ha 900 años?" Así hablaba don Fernando de Válor (Aben Humeya) a sus partidarios antes de desencadenar la rebelión de 1568. (Ver Don Antonio de Fuenmayor, *Vida y hechos de Pío V*, 1595. *Ap.* Janer, pág. 144.)

Aquella guerra civil y la final expulsión de la raza irreductible fueron lo que tenían que ser dados los términos del problema en litigio. Se produjo el desgarro, pero con muy dolorosos y graves daños para ambas partes, porque la incompatibilidad "de razón" iba acompañada por simpatía "de vida". Esa simpatía se fundaba en la comunidad de una misma experiencia moral, irreconciliable con la razón de estado de un imperio teocrático. Cristianos y moros no se cobijaban ya bajo la creencia que había albergado a ambos grupos durante la Edad Media. El morisco seguía sintiéndose español: "Doquiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural... Agora conozco y experimento lo que suele decirse, que es dulce el amor de la patria". Así hablaba en el *Quijote* (II, 54) el morisco desterrado de España. Lo cual engranaba con lo sentido por almas cristianas de temple exquisito. Fray Hernando de Talavera, el primer arzobispo de Granada, pensaba que para que los moriscos y los demás españoles fueran todos buenos cristianos, "habían de tomar ellos de nuestra fe, y nosotros de *sus buenas obras*"[1] No era esto sentimentalismo ocasional y político, puesto que en 1638 el historiador Bermúdez de la Pedraza notaba que si entre los moriscos "faltaba la fe y abundaba el bautismo", era igualmente cierto que "tenían *buenas obras morales*, mucha verdad en tratos y contratos, gran caridad con sus pobres; pocos ociosos, todos trabajadores" (Longás, pág. LII).

He ahí un conflicto más en un tiempo radicalmente "conflictivo", que acabaría por hallar expresión en los llamados estilos barrocos. No cabe, pues, simplificar con exceso la cuestión y decir que la intolerancia española arrolló la obstinación musulmana, rebelde a la unidad férrea de la España de Felipe II, siendo así que lo decisivo fué el choque entre razón y vida, choque del cual tenían conciencia quienes soñaban idealmente en armonizar la "fe sin obras" de los cristianos viejos y las "obras sin fe" de sus adversarios. Desligadas ambas, la catástrofe social era inevitable. Notaba el jesuíta Pedro de Guzmán, en 1614, que ciertos herejes protestantes debían la "felicidad" de sus estados a la práctica del trabajo —de las obras— como

[1] Según Bermúdez de la Pedraza, en *Antigüedades y excelencias de Granada*, folio 91, citado por P. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, pág. LXXV.

virtud social y constructiva [1]. Siempre, en un modo u otro, se *sintió* en España lo que sería bien hacer, aunque fuese imposible realizarlo. Y ese dualismo polémico entre conciencia y conducta es justamente la premisa de donde deriva la calidad permanente y universal de la civilización española.

Durante el siglo XVI hubo señores aragoneses que aceptaban con enojo la presión inquisitorial contra los moriscos, principales sostenedores de la agricultura: "Como los señores no tienen otras rentas más principales de que puedan vivir y sustentar sus casas y estados, sienten mucho que la Inquisición castigue sus vasallos, o en hacienda o en personas, de donde han muchas quejas injustas del Oficio [de la Inquisición] y de los que están en él". Así escribe un inquisidor de Zaragoza a la Suprema de Madrid, en 1553. Más tarde, en 1569, nada menos que el Almirante de Aragón, don Sancho de Cardona, fué procesado por el Santo Oficio a causa de su excesiva tolerancia hacia los moriscos, a quienes hizo incluso reedificar una mezquita. Le atribuyeron el propósito de acudir al papa y hasta al sultán de Turquía en protesta por el bautismo forzado impuesto a los moriscos valencianos [2]. Mas del mismo modo que no era dable el engranaje de la fe sin obras con las obras sin fe, tampoco era posible la armonía en el plano de los intereses económicos, ya que las "cosas" de este mundo, las tangibles e intercambiables, nunca fueron decisivas para el alma hispana, para aquella que en última instancia decidía de los destinos de Iberia. Los rectores de la vida pública no podían ver entonces en el morisco sino una voluntad rebelde; no existía un campo común de actividades e intereses en que se enlazaran el amor por España de los moriscos y la estima que por ellos sentían algunas almas de temple delicado. El conflicto se convirtió en pugna de voluntades desnudas, desintegradas de las cosas e intereses del mundo exterior, neutro, que pertenece a todos, pero no totalmente a nadie. El resultado de esa pugna de nudas voluntades no podía ser sino el aniquila-

[1] "En muchos reinos, no sólo de fieles sino aun de infieles y de herejes (como los de la Rochela), tienen sus gobernadores singularísimo cuidado y atención en que en sus repúblicas no haya ociosos, como cosa en que consiste gran parte de su felicidad" *(Bienes del honesto trabajo,* Madrid, 1614, páginas 119-120).

[2] Ver LONGÁS, *ob. cit.*, pág. 57.

miento de uno de los bandos, sin compromiso posible. Los señores de Aragón fueron arrollados, y sus campos cayeron en miseria. Yo vería un residuo del enojo aragonés hacia el poder central de Castilla en el hecho de que durante el siglo XVII las imprentas aragonesas fueron un asilo para libros amargos, satíricos, en que el orden existente no salía muy bien parado. Las primeras ediciones de las obras más mordaces y corrosivas de Quevedo aparecen en el reino de Aragón, no en Castilla. Cierto que la política unificadora de Felipe II, contraria a los fueros de Aragón, era ya motivo para mirar con buenos ojos cualquier ataque a la sociedad; mas pienso además que la expulsión de los moriscos contribuyó a estremecer la precaria solidaridad entre los distintos reinos de España.

Creo que ahora puede calcularse la distancia que media entre la expulsión de los moriscos en 1609, y la de los judíos en 1493. Aquéllos, en su conjunto, constituyeron una porción de España y una prolongación de su pueblo, lo que explica los ataques y las alabanzas antes mencionados; éstos fueron sentidos como una astilla en la carne, el pueblo nunca los estimó y nadie, en realidad, tuvo valor para defenderlos abiertamente después de su expulsión. Sólo las clases más altas se rindieron a su superioridad intelectual, a su capacidad técnica y administrativa [1]. Su función social fué distinta de la de los moriscos, en el peor caso parias utilísimos e incluso divertidos, encajados desde hacía siglos en la vida nacional. No obstante su sospechosa fe, desafiaron por más de un siglo las severidades de la Inquisición, gozaron de fuertes protecciones, sedujeron a más de un cristiano viejo con su sabrosa sensualidad, con su ingenio para hacer dinero, e incluso deslizaron en el catolicismo español formas sutiles de misticismo, y vertieron en la literatura de los siglos XVI y XVII temas y estilos de la tradición árabe. Los amparaba una costumbre multisecular, porque zonas importantes del alma ibérica habían sido conquistadas por el Islam en la forma que hemos de ir viendo. El ciclo que comienza en el siglo VIII con los cristianos mozárabes sometidos a los musulmanes, se cierra en el XVII con los moriscos sometidos y al fin expulsados por los teócratas del período postridentino.

Con esos 900 años desplegados a nuestra vista, ¿qué de extraño tiene que la lengua, las costumbres, la religión, el arte, las letras e

[1] Ver *RFH*, 1942, IV, 29 y sigs. y nuestro capítulo X.

incluso rasgos básicos del carácter español exijan que tengamos en cuenta ese entrelace multisecular? E intentaremos tenerlo en cuenta como una forma estructurante de la historia, más bien que como un contenido de vida. Repitamos que la España cristiana no fué algo que poseyera una existencia propia, fija, sobre la cual cayese la influencia ocasional del Islam, como una "moda" o un resultado de la vida de "aquellos tiempos". La España cristiana "se hizo" mientras incorporaba e injertaba en su vida, lo que su enlace con la muslemía le forzaba a hacer.

No pienso ni por un momento narrar el detalle de la historia de las civilizaciones musulmana y cristiana en la España medieval, tarea realizada en gran parte, aunque con lagunas de hechos que yo no sabría colmar. Mi propósito es otro, porque aspiro a explicarme cómo se formó la peculiaridad de los grandes valores hispánicos. Puede ser que me engañe; mas quiero correr el riesgo de equivocarme, y a pesar de ello formular el juicio de que lo más original y universal del genio hispánico toma su origen en formas de vida fraguadas en los novecientos años de contextura cristiano-islámico-judaica.

EL LENGUAJE

Nada más elocuente que el idioma. Millares de vocablos árabes se encuentran en el español y el portugués como reflejo de ineludibles necesidades, lo mismo que el latín tuvo que aceptar también millares de palabras griegas [1]. Muchos arabismos perduran en la lengua literaria y dialectal [2]. La estructura gramatical no fué afectada por el árabe, porque la tradición escrita latino-románica nunca se perdió enteramente, y se afirmó en la medida que los estados cristianos fue-

[1] El término usado en lingüística, "préstamo, borrowed word, emprunt", no es exacto, porque estas palabras son algo adquirido que nunca se devuelve. Habría que decir "adopciones o importaciones lingüísticas".

[2] No existe un repertorio completo de las palabras iberorrománicas de origen oriental. Ver Dozy et Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais, dérivés de l'arabe*, 1869. L. Eguílaz, *Glosario etimológico de palabras españolas de origen oriental*, 1886. P. Ravaise, *Les mots arabes et hispano-morisques du "Don Quichotte"*, *Revue de Linguistique*, 1907-1914. J. Corominas, *Mots catalans d'origen arabic*, *Butlletí de Dialectologia Catalana*, 1936, XXIV, 1-81. Es importante en este punto, A. Steiger, *Fonética del hispano-árabe*, 1932,

ron intensificando su conciencia nacional. Si toda España hubiera sido anegada por la dominación musulmana, según aconteció a Inglaterra bajo los normandos, entonces la estructura de la lengua se habría alterado profundamente; pero el románico español tomó las palabras árabes desde dentro de su propia vida, como algo impuesto por las circunstancias y no por la autoridad de los dominadores. Los ingleses tuvieron que decir *veal* y *beef* porque los señores que mandaban en las ciudades hablaban así y a ellos había que venderles la carne. El elemento normando en inglés fué en gran parte resultado de una imposición; el elemento árabe en el romance ibérico fué debido a una imprescindible importación de cosas, resultado de capacidades productivas que sugestionaban por su superioridad. Dichas importaciones de léxico se refieren a muy varias zonas de la vida: agricultura, construcción de edificios, artes y oficios, comercio, administración pública, ciencias, guerra. Ya es significativo que *tarea*, *tarefa* (en portugués) sean árabes. Los *alarifes* planeaban las casas y los *albañiles* las construían[1]; y por eso son arabismos *alcázar*, *alcoba*, *azulejo*, *azotea*, *baldosa*, *zaguán*, *aldaba*, *alféizar*, *falleba;* la gran técnica en el manejo del agua aparece en *acequia*, *aljibe* (que adopta el francés con la forma *ogive)*, *alberca*, y en multitud de otras palabras. Porque los sastres

con abundante bibliografía. José Pedro Machado, *Alguns vocabulos de origem árabe y comentarios a alguns arabismos* [del Diccionario de Antenor Nascentes] en *Boletim de Filologia*, Lisboa, 1940, VI, 1-33, 225-238.

[1] En las cuentas del Ayuntamiento de Sevilla, siglo y medio después de haber sido conquistada la ciudad, leemos que en 1393 "tomaron a destajo para fazer esta dicha obra de *albañería* [se trataba de una conducción de agua], dos *moros albañíes*, et fizieron la dicha *alcantarilla*... Et otro si tomaron a destajo estos dichos maestros todos los sobrearcos que se avían de fazer de nuevo". Para su trabajo usaban *aceite y azulaca* — dos palabras árabes. (Texto publicado por R. Carande en *Archivo de Historia del Derecho Español*, 1925, II, 399.) Aún hacían falta "maestros" moros, entonces lo mismo que en el siglo xv, en Burgos; he aquí algunos datos que encuentro en L. Serrano, *Los conversos D. Pablo de Santamaría y D. Alonso de Cartagena*, Madrid, 1942. Tres técnicos moros informan en 1429 sobre la mala calidad del "material de ingenios y armas depositado en el castillo de Burgos" (pág. 73). En el mismo año unos moros aparecen abasteciendo de harina el ejército real, y le suministran carpinteros (pág. 95). Se contrata con arquitectos y obreros moros la construcción de casas para el cabildo catedral en 1397, 1398, 1435, 1436, etc. (pág. 257). Seguía realizándose el programa formulado en el *Poema del Cid:* "posaremos en sus casas, e dellos nos servíremos" (ver antes pág. 48).

eran moros se llamaron aquellos *alfayates*, portugués *alfaiate*[1]; los barberos eran los *alfajemes;* las mercancías eran transportadas por *arrieros y recueros;* se vendían en los *zocos* y *azoguejos*, en *almacenes*, *albóndigas* y *almonedas;* pagaban derechos en la *aduana*, se pesaban y medían por *arrobas*, *arreldes*, *quintales*, *adarmes*, *fanegas*, *almudes*, *celemines*, *cahíces*, *azumbres*, que inspeccionaba el *zabazoque* y el *almotacén;* el *almojarife* percibía los impuestos, que se pagaban en *maravedís*, o en *meticales*. Ciudades y castillos estaban regidos por *alcaldes*, *alcaides*, *zalmedinas* y *alguaciles*. Se hacían las cuentas con *cifras y guarismos*, o con *álgebra;* los *alquimistas* destilaban el *alcohol* en sus *alambiques* y *alquitaras*, o preparaban *álcalis*, *elixires y jarabes*, que ponían en *redomas*. Las ciudades constaban de *barrios* y *arrabales*, y la gente comía *azúcar*, *arroz*, *naranjas*, *limones*, *berenjenas*, *zanahorias*, *albaricoques*, *sandías*, *altramuces*, *toronjas*, *alcachofas*, *alcauciles*, *albérchigos*, *alfóncigos*, *albóndigas*, *escabeche*, *alfajores* y muchas otras cosas. Las plantas mencionadas antes se cultivan en tierras de regadío, y como en España llueve poco (excepto en la región del Norte), el riego necesita mucho trabajo, y arte para canalizar y distribuir el agua en lo cual sobresalieron los moros, pues necesitaban el agua para lavarse el cuerpo y para fertilizar la tierra. He citado antes *alberca*, *aljibe*, *acequia*, pero el vocabulario relativo al riego del campo es muy amplio; he aquí una muestra: *noria*, *arcaduz*, *azuda*, *almatriche*, *alcantarilla*, *atarjea*, *atanor*, *alcorque*, etc.

En relación con las palabras relativas al agua, haré observar que los estudios lexicográficos arábigo-hispanos no conceden atención a los calcos de palabras y, por tanto, no han reparado en que *ojo* 'manantial que surge en una llanura' es una acepción inexplicable dentro del románico; se trata de una seudomorfosis del árabe *'ayn*, que significa a la vez 'fuente' y 'ojo'. Esto explica el nombre geográfico *Ojos del Guadiana*. Basta con tal muestrario de palabras para percibir la extensión y profundidad de la contextura islámico-cristiana. Nótese que no he mencionado el vocabulario militar (*adalid*, *algarada*, *rebato*,

[1] Como el portugués ha tenido menos contactos con el resto de Europa que el español, perduran en aquél muchas palabras árabes que en español fueron reemplazadas por otras románicas. Todavía se dice *alfaiate* en portugués, y también *alface* 'lechuga', *ceroulas* 'calzoncillos' (en español antiguo *zaragüelles*), etc.

etc.)[1] ni el relativo a la industria y manufactura de objetos (*almazara, alfiler, ajorcas, adarga, azagaya, azafate,* etc.). De lo que sabemos resulta que no basta con decir que los cristianos introdujeron nombres de cosas, o sufrieron "influencias", porque lo que esas palabras descubren es el espacio que en la vida cristiana ocupaban las actividades, y no sólo las cosas, de la gente musulmana; se trata de la proyección de un cierto tipo de vida para el cual eran importantes el cultivo y el culto de la tierra madre, la apetencia de placeres físicos y estéticos, y el ejercicio de la guerra. El cristiano de los primeros siglos de la Reconquista (un muy largo período) se dejó arrastrar, hasta donde pudo, por aquel modo de vida; no adoptó, en cambio, las formas de las actividades intelectuales, porque ni las entendía ni las practicó durante esos largos siglos de la alta Edad Media; su gran tarea fué repoblar las tierras desiertas más allá de la línea fronteriza y adelantar su avance lo más posible. El cristiano vivía dentro de su cristianismo, y sólo empleó palabras religiosas árabes para referirse a la religión de los musulmanes (*alquibla, azalá, almuédano);* en cuanto a la ciencia, Alfonso el Sabio adoptó muchos nombres de estrellas (p. e. *Aldebarán)*[2], pero nada hay en las voces árabes del español que corresponda a lo que los cultismos griegos son

[1] Entre las muchas palabras de origen árabe, aun sin etimología, figura *real* 'sitio donde está acampado un ejército', en portugués *arraial,* que nada tiene que ver con *rey.* Se trata del árabe *aryal,* 'gran conjunto de bestias, ejército'. Por eso se llama todavía "el real de la feria" el lugar donde se agrupa el ganado. El hecho de que en los campamentos se encontrara a veces el rey, motivó la etimología popular de *real,* recogida por los diccionarios. Pedro de Alcalá trae en su *Vocabulario* "real de gentes armadas, *mahale*", o sea "mehala, cuerpo de ejército regular en Marruecos". *Aryal* es plural de *riyl,* 'pie, pata trasera de un animal'. Parece, pues, que la acepción de *aryal* 'manada de toros o vacas' es anterior a la de 'ejército'. Aunque esto deberá aclararlo un buen arabista, que conozca los enlaces semánticos en árabe, y diga como *aryal* puede significar, además de 'manada de bestias', estas otras cosas: 'papel en blanco, nube de langosta, desdicha, precedencia y tiempo'. Las acepciones del portugués *arraial* son más amplias que en español, por ser lengua más arcaizante; puede decirse en esa lengua: "campos cheios de pacificos arrayaes de gente" *(Diccion.* de Moraes); en español sólo queda "el real de la feria".

[2] Ver O. J. Tallgren, *Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción alfonsina,* en *HMP,* II, 633-718.

en latín *(categoria, theoria,* etc.), porque ningún castellano hizo con los grandes árabes (Algazel, Averroes, Ibn Hazm, etc.) lo que Cicerón y Séneca con los griegos, al traducirlos y latinizar sus ideas. Motivos religiosos, y más que eso las ineludibles condiciones de la vida hispano-cristiana, lo impidieron. No se crea, sin embargo, que todos los arabismos lingüísticos son nombres materiales; hay adjetivos como *jarifo* 'vistoso', *zahareño, gandul, rahez, mezquino, garrido,* y sospecho que deben de ser árabes *mohino* y *reacio,* aparte de bastantes otros.

Téngase presente que no hay ningún buen diccionario etimológico de la lengua española, y que nadie emprendió la tarea de reunir y de analizar históricamente sus elementos orientales; por eso será posible descubrir nuevos adjetivos y verbos de origen árabe, además de los pocos conocidos. Un aspecto que apenas comienza a ser observado es el de las seudomorfosis, o sea, los parelismos expresivos, determinados por vivencias coincidentes; el calco *'ayn-ojo de agua* significa percibir y vivir íntimamente el manantial como si fuera un ojo. Nos encontramos entonces con fenómenos de simpatía anímica, distintos de la importación de palabras como índice de haber sido adoptados los objetos que mencionan. Presentaré ahora algunos ejemplos y dejaré otros para analizarlos más adelante en armonía con las formas de vida de que son signo. Creo son peculiares del español ciertos usos de la palabra *sombra,* porque las personas "dan sombra" y "tienen sombra", fenómeno desconocido en otras lenguas románicas:

> Quando el que buen siglo aya, seía en este portal,
> dava sombra a las casas, e reluzía la cal;
> mas do non mora hombre, la casa poco val.
>
> (JUAN RUIZ, 756.)

Sombra significa aquí 'protección moral', extensión metafórica de la sombra física que en Juan Ruiz, arcipreste de Hita, aparece ya dotada de un valor:

> Non perderé yo a Dios nin al su paraíso
> por pecado del mundo, que es sombra de aliso (173),
>
> ...quando amares una,
> non te sepa que amas otra mujer alguna;
> si non, todo tu afán es sombra de la luna (564).

Las sombras del aliso y de la luna son débiles y vanas. En otros casos la sombra no es un fenómeno de proyección exterior (física o moral), sino algo que se incorpora a la existencia de la persona: "E el moço, tanta era la sombra que tenía en el cuerpo, que non quería ir allá" [1]. El sentido aquí es 'susto, espanto'; la sombra es así una realidad independiente del objeto que la proyecta, y se desliza sobre otro ser según acontece en la vida árabe, en la cual la realidad es aspecto deslizante y no sustancia, según habrá de verse al tratar del arcipreste de Hita [2].

En árabe se llama *ẓill* la sombra como término de la percepción (sombra, refugio, etc.); y *jayāla* la sombra en cuanto percibida: 'lo que uno ve como una sombra, la imagen del hombre en un espejo; la persona o cuerpo; la forma o figura corporal vista de lejos; el aspecto que ofrece' [3]; pues *jayāla* sale de *jāla* 'pensar, imaginar algo'. A los hebreos de Marruecos, que hablan un castellano arcaico mezclado con arabismos, oí decir que una mujer bonita "tiene buen *jial*", o sea, *jayāla* pronunciado al uso marroquí [4]. Así se explica que se diga que alguien tiene "buena o mala sombra" cuando es agradable, gracioso, o lo contrario [5]. Este sentido de sombra carece de antecedentes latinos o románicos, y ha de referirse a la idea oriental de que la sombra tiene existencia propia, como aspecto, y se introduce en la persona como un ángel o como un diablo. Por eso puede decirse en español que alguien "tiene ángel", en donde *ángel* funciona como una cualidad existencial, a la vez nombre y adjetivo de existencia, como si dijésemos "tiene vida angélica". Las sombras, como existencias viajeras y valoradas, no se entienden sino dentro del árabe; lo cual se verá más claramente en otro lugar de este libro.

1 Pedro del Corral, *Crónica sarracina*, 2ª parte, cap. 98, *ap.* R. Menéndez Pidal, *Floresta de leyendas heroicas españolas*, I, 245.

2 Como la antigüedad grecolatina creía en la realidad substancial de las cosas, *umbra* en latín puede ser lo que da o recibe sombra: un árbol, una casa, una escuela, la barba, etc.; o puede ser un fantasma, que es pura sombra, mas nunca una existencia mágica que mágicamente se desliza en una persona. Se *es* sombra, pero no se *tiene*.

3 E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, I, 835.

4 Según J. Lerchundi, *Vocabulario español-arábigo* (3ª edic., 1933), pág. 768, *jial* es 'espectro, fantasma que se percibe como sombra'.

5 Véase el conocido sainete de los hermanos Quintero, *La mala sombra*.

Otro caso de coincidencia hispano-arábiga se halla en algunos sentidos de *correr*, inexplicables en las lenguas románicas. Dice el *Poema del Cid*: "Davan sus corredores" (1159), 'despachaban soldados que hiciesen correrías'. Menéndez Pidal nota que esa curiosa acepción de *corredor* dura hasta el siglo XVI, aunque no la explica; cosa posible si tomamos *corredor* como traslado de *almogávar*, árabe *mogāwir*, 'depredador a caballo' y 'corredor', derivado de *gāwara* 'correr' y también 'depredar', doble sentido que se inyecta en la palabra española.

Otra extraña acepción, inexplicable sin el árabe, es la de *palacio* 'habitación, cuarto en una casa', que se encuentra ya en el siglo X: "in ipsa casa... palacios duos et supratos duos" (año 967, en Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid*, pág. 783); "los sus palacios de su morada" (*Cortes de León y Castilla*, I, 512); "el palacio mayor de aquellas casas" (*Crónica general*, pág. 615). En la región de Toledo, muy sometida a lejanas influencias mozárabes, se llamaba *palacio* en el siglo XVII a una habitación en la planta baja, y los judíos españoles de Marruecos conservan tal sentido, con la distinción entre *palacio* 'cuarto en la planta baja' y *algorfa* 'cuarto en el piso alto' lo mismo que en el documento del siglo X[1]. Nada en latín, o en las lenguas románicas, apoya tan curiosos significados, que hace años debieran haberme puesto en la buena senda para penetrar en las singularidades hispánicas; mas el prejuicio de que el español y el portugués son lenguas románicas exclusivamente, me impidió notar el absurdo de que a una habitación de una casa se le llame *palacio*. El absurdo desaparece en cuanto nos colocamos en el lado árabe de la historia. El vocablo *qasr* significa 'palacio', es decir, 'alcázar', y al decirlo nos representamos un palacio o un poderoso castillo colocado en una altura. Ahora bien, uno de los sentidos básicos del verbo *qasara* es algo así como 'quedarse corto', por ejemplo, no dar la flecha en el blanco; y también, 'acortar el espacio en torno a uno, encerrarse, o limitarse a', y así *qasarahu fi baytihi* vale 'lo encerró en su casa', matiz que percibimos en *encastillarse* 'recluirse, obstinarse en las ideas de uno'. Así pues, si *qasr* es la 'fortaleza bien cercada, encerrada en sí misma', también será *qasr* la 'habitación de la casa en

[1] Ver mi nota en *RFE*, 1925, XII, 407-408.

donde el musulmán tiene guardadas a sus mujeres'[1], 'pabellón separado', etc.

El hispano-románico que oía *qasr* "alcázar" traducía *palacio*, y en portugués *paço*, cuyo contenido nada tenía que ver en este caso con el latín *palatium*. Los diccionarios españoles y portugueses funden violentamente ambos vocablos, extraños uno a otro. La casa apartada donde vivían los hidalgos era un *palacio* (por eso en Guipúzcoa se llama todavía hoy *palacio* a las casas en donde vive la gente rica fuera de la ciudad, lo cual es un muy antiguo arcaísmo); y en gallego y en portugués *paço*, como en la novela de la Pardo Bazán, *Los pazos de Ulloa*. Ingenuamente creemos que tal nombre se debe a una vanidosa analogía entre la casa del hidalgo y los palacios de los reyes, presunción en verdad excesiva incluso para la fantasía hispano-portuguesa. Aquellas palabras no significaban sino 'quinta', o en la lengua de Madrid, 'hotel', o en francés 'villa', o sea 'una casa apartada', y nada más[2].

Para enredar más la tarea del historiador, *palacio* significaba igualmente 'la habitación apartada dentro de la casa'; el moro tenía allá a sus mujeres, y luego el cristiano a su única esposa. De ahí que *palacio* tomara también el sentido de 'sala[3], o dormitorio en la planta baja', porque no se vivía ni dormía habitualmente en el sobrado de la casa, o sea en la *algorfa*. Así dice Tirso de Molina, al describir cómo un caballero halló durmiendo a una bellísima mujer, que estaba "en una sala que aquí en Toledo llaman *palacio*"[4].

1 "Any house or chamber *(bayt)* of stone... so called because a man's wives and the like are confined in it"; "one room if forming part of a larger building"; "any house or chamber of stone" *(cf.* LANE, *Lexicon).* Otro derivado es *qasūra* 'cámara nupcial', lo mismo que *qosara* 'armario, habitaciones particulares', etc.

2 Los árabes de Palestina llaman todavía *qasr* a la chavola en donde vive el guarda de una viña, de un higueral, etc. (Dato del señor Ziadeh.)

3 Hay un juego infantil cuya versión andaluza es "Recotín, recotán, de la vera, vera van, del *palacio* a la cocina, ¿cuántos dedos tienes encima?" En Castilla dicen "de la *sala* a la cocina".

4 *Cigarrales de Toledo,* edic. V. Said Armesto, pág. 35. Se dice a continuación, que la bella durmiente "mostraba en los *aceros* con que dormía, que era aquel el primer tercio de su sueño", y nuevamente nos preguntamos cómo es posible que *aceros* signifique 'energía, fuerza', según tan a menudo ocurre en la lengua del siglo XVII; y también, 'filos bien aguzados de un arma blanca':

Con esto no terminan las complicaciones de la vivienda. El *Poema del Cid* usa *casa* en el sentido de 'población, ciudad' porque ár. *dar* además de 'casa' es 'sede, ciudad' en *dar alwilāyat* 'la capital'; o 'países' como en *dar alharb* 'los países cristianos', *dar al-salam* 'los países musulmanes', etc. De ahí salen frases como "Molina, buena e rica casa" *(Cid,* 1550) [1].

Pero *casa,* además de 'población, ciudad', significó también 'habitación de una casa', arcaísmo que perdura en portugués: 'o primeiro andar tem sete casas', o sea, que 'el primer piso tiene siete habitaciones', y por eso el cuarto de baño es "a casa de banhos", o el comedor "a casa de jantar". En el siglo XVII todavía se decía en español "unas casas" por una casa, o "un par de casas" para designar una de dos pisos. Lo mismo ocurría en árabe, lengua en que *adwār* (plural de *dār* 'casa') era 'a house comprising several sets of apartments and a court' (Lane, *Lexicon).* La otra palabra que para *casa* tiene el árabe, *bayt,* puede también significar 'a chamber, i.e., a single roofed structure having a place of entrance' (Lane). Se repite ahora, por consiguiente, el fenómeno observado en el caso de *palacio,* que la misma palabra sirve para designar el conjunto y las divisiones de la vivienda, cosa que para el árabe no ofrece la menor dificultad.

Otro caso de arabismo hallamos en alguna acepción de la palabra *vergüenza,* muy difícil de encajar en la tradición románica: "En la delantera o en la zaga . . . debe poner . . . los más esforzados, et homes más de *vergüenza* et más sabidores" [2]. "Et aquestas pocas de compañas que avían fincado con el Rey eran caballeros et escuderos, et otros

"Los *aceros* finísimos" de unos cuchillos, dice Lope de Vega *(Pastores de Belén,* libro 2). La razón de ello es que en árabe *dokra* significa 'acero de la espada' y también 'agudeza del filo' y además 'vehemencia y fuerza del ánimo'. El plural *aceros* está influído por "filos", muy usado en plural ("embotar los filos, herir por los mismos filos"); a no ser que *dokra* se usara en plural en expresiones que ignoro. El mismo tema de donde sale *dokra* forma palabras como *dakar* 'fuerte, valiente, ardoroso', y *madakir* 'testiculi'. Cosa análoga ocurre a la palabra que significa 'hierro', *hadīd,* con cuyo tema enlaza *hadd* 'filo de la espada' y *hidda,* 'agudeza, vehemencia, fuerza'. *Aceros* es, por tanto, un arabismo más; como él, habrá centenares.

[1] O estos otros textos: "dieron los moros a Sancho García sus *casas* Gormaz e Osma" (ver MENÉNDEZ PIDAL, *Cantar de Mio Cid,* pág. 560).

[2] DON JUAN MANUEL, *Libro de los Estados, Bib. Aut. Esp.,* LI, 320 *a.*

que el rey avía criado en la su casa et en la su merced; pero eran todos omes de buenos corazones, et en quien *avía vergüenza*" [1]. El sentido de *vergüenza* es aquí 'honor, lealtad', una virtud positiva, eficiente, y no un sentimiento refrenante (pudor, turbación o respeto inhibitorio). Tal matiz no cabe en el concepto de "vergüenza" en otras lenguas románicas, pues carece de sentido decir "un homme de honte" o "un uomo di vergogna". Creo posible entonces, que *vergüenza* 'pundonor, lealtad' contenga una inyección de sentido árabe. Pedro de Alcalá, cuyo vocabulario refleja el árabe que se hablaba en Al-Andalus [2], nota: "verguença: *aar;* verguença con infamia: *aar*", lo cual es nombre de una institución descrita por E. Westermack [3]; los moros llaman *'ār* a la muy especial obligación en que una persona se halla respecto de otra. "Estoy en el *'ār* de Dios o en tu *'ār*" quiere decir que un hombre tiene que ayudarme, y si no lo hace, está en peligro de pasarlo mal. También se designa con esa palabra el acto por el cual una persona se coloca en la obligación de ayudar a otra: *hada la 'ār 'alayka* 'esto es *'ār* sobre ti'. Lo cual conviene perfectamente con el texto de la Crónica citada, pues "en quien avía vergüenza" es traducción de "en quien había *'ār*". El *'ār* lleva consigo la transferencia de una maldición condicional: si no haces lo que yo deseo, puedes morir, o pasarte algo muy malo. En el texto citado hemos visto que la Crónica explica los motivos por los cuales era de esperar que los pocos caballeros que estaban con el Rey tuviesen *vergüenza*, o sea *'ār*. Si mis recursos lexicográficos no fuesen tan limitados, explicaría lo anterior hasta conseguir plena evidencia, y aparecería claramente que en el sentimiento español del pundonor hay más de un reflejo moruno [4] y judaico.

1 *Crónica de Alfonso XI*, *Bib. Aut. Esp.*, LXVI, 327 *a*.

2 *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga*, Granada, 1505.

3 *L-Âr, or the transference of conditional curses in Marocco*, en *Anthropological Essays presented to E. B. Taylor*, Oxford, 1907, pág. 365.

4 El citado estudio de E. Westermack permite además entender algo que siempre nos resultó extraño en la leyenda de los *Siete Infantes de Lara*. Doña Lambra mandó a uno de sus criados que llenara de sangre un cohombro, y lo arrojara contra uno de los Infantes; así lo hizo, "et ensuziol todo con la sangre". Irritados por tan deshonrosa ofensa, los Infantes mataron al criado, no obstante haberse refugiado bajo el manto de su señora, la cual quedó a su vez cubierta de sangre. Tales violencias determinan las venganzas subsiguien-

HIJODALGO

El concepto y el sentimiento de "hidalguía" son radicalmente hispánicos. Desde los comienzos de la tradición escrita el *fijodalgo* aparece como un miembro de la clase privilegiada y escogida. Hoy la hidalguía no existe como institución social, aunque su eco perdura en expresiones como "hidalguía de sentimientos, condición hidalga", etc. Durante la Edad Media era el *fijodalgo* 'un hombre libre y exento por linaje'; era en realidad, como exactamente dice R. Menéndez Pidal, un miembro de "la última clase nobiliaria" [1]. Alfonso el Sabio define los fijosdalgo como "fijos de bien, porque fueron escogidos de *buenos logares* et *algo*, que quiere tanto dezir en lenguaje de España como 'bien' " [2]. Menéndez Pidal *(l. c.)* ha encontrado un precioso texto de 985 en el que la palabra *fijodalgo* aparece "latinizada en forma extraña" en la expresión "filii bene natorum", para designar a ciertos nobles que asisten a la corte del rey.

La expresión es, en efecto, extraña, no sólo en la traducción latina, sino también en español, y es raro que los historiadores no se hayan sorprendido de que una clase noble funde su nombre en paternidad y circunstancias territoriales. Ninguna designación nobiliaria en las lenguas europeas incluye la palabra "hijo". A esto se añade la rareza de que *algo*, según diré luego, signifique "bienes materiales" y "bienes morales" ("filii *bene* natorum"). Nada de esto ocurre fuera del español y del portugués. Si los historiadores no hubiésemos estado bajo la influencia de una represión psíquica —a saber, el miedo a islamizar el pasado español—, habríamos visto hace mucho tiempo que *fijodalgo* (la palabra, no la institución social misma) debe ser re-

tes. Dice Menéndez Pidal (*Infantes de Lara*, pág. 6): "No conozco otro ejemplo de esa singular afrenta". Pero observa Westermack (pág. 365) que entre todos los medios transmisores de maldiciones, ninguno es más eficaz que la sangre, porque en ésta yacen poderes sobrenaturales. Se cree en Marruecos que la sangre vertida contiene *yunūn*, o malos espíritus. Sin duda por ese motivo la maligna doña Lambra mandó ensuciar con sangre al infante Gonzalo González, el menor de ellos y el más querido de su madre doña Sancha, a quien tanto odiaba aquélla.

[1] *Cantar de Mio Cid*, págs. 689-690.

[2] *Partidas*, II, 21, 2.

flejo de alguna expresión árabe. En cuanto nos despojamos del prejuicio antiislámico, *hijodalgo* aparece como lo que es, como una de tantas formas de designar la condición de la persona a base de trascendencia mágica: el "hombre rico" es el "hijo de la riqueza" *(ibn al-dunya)*; el "ladrón" es el "hijo de la noche" *(ibn al-layl)*; "hombre de honor" es "hijo libre" *(ibn hurra)*; "hombre bien educado" es "hijo de los bien educados" *(ibn awadim*, pl. de *ādam* 'bien educado'); el "guerrero" es el "hijo de la pelea" *(ibn harb)*, etc.

Las expresiones "Infantes de Carrión, Infantes de Salas o de Lara", son seudomorfosis de otras árabes del tipo "Beni-Gómez", nombre que el *Poema del Cid* da a los Infantes de Carrión. Los moros llamaban Beni-Alfonso a los reyes o a la familia real de León, y Beni-Fernando al linaje de los condes de Castilla. En estos casos *bani* 'hijos' va seguido de un nombre de persona; mas en uno encontramos un nombre común: *bani-l-ajmās*, literalmente 'hijos de los quintos, o de las quintas partes'. *Ajmās* es el plural de *joms*, definido por Dozy: 'tierras en los países conquistados convertidas en propiedad del Estado'. El origen de esta institución se halla en el Alcorán (VIII, 41): "Y sabed que de todos los despojos que ganéis, una quinta parte corresponde a Dios y al Profeta, y a los próximos parientes, huérfanos, necesitados y caminantes".

Siendo botín de guerra el territorio de España, una quinta parte de su suelo fué asignada a los fines prescritos por el Alcorán. Quienes cultivaban el *joms* y sus descendientes fueron llamados *banī-l-ajmās*[1] Según Mohammed Ibn-Mozain, que vivía en el siglo XI, "las tierras del *joms* se mantuvieron separadas de las otras, y eran cultivadas en beneficio del tesoro musulmán, en tiempo de los gobernadores. Bajo la dinastía de los Omeyas fueron cultivadas en su nombre hasta la época de las revueltas, cuando los jefes se sublevaron en todas partes (es decir, al derrumbarse el Califato de Córdoba, a comienzos del siglo XI). El *joms*, por consiguiente, ha existido durante mucho tiempo y bajo distintos regímenes. Dios es el heredero de la tierra y de quienes la habitan". Según este historiador, Mūsā-ibn-Nusayr, que invadió España en 712, después de la conquista "declaró propiedad del Estado la quinta parte de las tierras

[1] Ver R. Dozy, *Recherches*, 1881, I, 73 y sigs.

y de las casas"; sacó cien mil personas para ofrecerlas al califa Walid, "pero dejó a los aldeanos y a los hijos que eran aún muy jóvenes viviendo en el *joms*, para que lo cultivasen y entregaran al tesoro la tercera parte de su producción. Estas gentes eran las de las llanuras; se les dió el nombre de *ajmās*, y a sus hijos el de *banī-l-ajmās*".

Esta indicación, por breve que sea, nos da el precioso dato de que gentes cristianas, sometidas a los invasores musulmanes, cultivaron las propiedades del *joms*, con obligación de pagar el tercio de su producto. El texto anterior dice que los cultivadores se llamaron los *ajmās* 'los quintos', y sus hijos *bani-l-ajmās*, 'hijos de los quintos', los cuales siguieron cultivando las mismas fincas. Los labradores de esas tierras privilegiadas, adscritas a fines espirituales, y por tanto no alienables, formarían una clase permanente que dependía del Estado y al mismo tiempo estaba protegida por él. El singular de *banī-l-ajmās* sería *ibn al-joms* 'hijos del joms'.

He buscado en vano datos precisos acerca de la organización de la propiedad territorial en la España musulmana en los siglos VIII, IX y X, y sobre las relaciones que en este punto existiesen entre moros y cristianos[1]. Lo único que cabe entonces, es observar el sentido de la expresión *hijo de algo*, hidalgo, en la cual no creo posible que *algo* sea en realidad un derivado del latín *aliquod;* no se concibe en efecto que del sentido indeterminado de *-aliquod-algo*, saliera la variedad de significados del *algo* de *hijo de algo*. Donde la Biblia dice "ut faciam cum eo misericordiam Dei" *(Regum*, II, 9, 3), la traducción del siglo XIII vierte: "a quien fiziesse yo algo", es decir, 'merced, bondad'. El mismo sentido tiene en los siguientes pasajes: "El rey... fazedor d'algo a sus pueblos" *(Calila y Dimna*, edic. Academia Española, pág. 49): "Yurámosle todos que uos fiziéssemos algo" *(Crónica general*, 506 *b*, 6). Lo mismo en portugués: "E esto vos damos por muito d'algo e d'amor que sempre recebemos de vos... Com obrigação de fazerdes algo e melhoramento em essa nossa heredade"[2].

Hijodalgo puede interpretarse, por consiguiente, como 'hijo de

[1] Ver la abundante bibliografía mencionada por C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza (Argentina), III, 192.

[2] Textos de 1291 y 1278 en el *Elucidario* de Santa Rosa de Viterbo.

bondades, buenas obras o mercedes', lo cual estaría de acuerdo con la traducción del siglo x antes citada "filii bene natorum", 'hijos de los bien nacidos'. Pero *algo* significa también 'bienes materiales, riqueza', tanto en español como en portugués: "Mucho fué el algo ['botín'] que aquel día ganaron de los moros" (*Crón. gral.*, 606 *b*, 41); "El algo que da la mujer al marido por razón de casamiento, es llamado dote" (*Partidas*, IV, 2, 1); "o si oviere grant algo, pierda la meitad de lo que oviere" (*Fuero Juzgo*, edic. Academia Española, 206 *b*). Lo frecuente es que *algo* se usara dentro de un contexto jurídico o moral; dice el Cid a Alvar Háñez en la *Crónica general:* "Tengo por bien que lo que he ganado acá et lo que uos adozides que se ayunte todo en uno, et que leuedes uos ende el mio quinto"; Alvar Háñez agradeció el ofrecimiento, "mas non gelo quiso tomar, pero que era *algo*" (525 *a*), o sea 'mucha riqueza'.

Nada de esto parece que pueda explicarse partiendo del latín *aliquod*. Cabría pensar en que este *algo* fuese una seudomorfosis de una palabra árabe que significase a la vez 'algo, riqueza, bondades', pero no la he encontrado. Creo por consiguiente que debe relacionarse este *algo* con *al-joms* 'el quinto', con el significado que antes vimos. El paso de *al-joms* a *algo* se apoyaría, en cuanto a la fonética en j a l i f a, *algalifa;* j a r r ū b, *garroba;* j a y t, *guita*, etcétera[1]. El resultado en cuanto a la final, puedo ser **algóm(e)s* o **algóms*, con reducción del grupo de consonantes de acuerdo con la fonética castellana; la palabra se usaría primero en plural, como se ve aún en esta frase: "Un mercader muy rico... havía muchos algos" (*Teodor, la doncella*, edic. Knust, pág. 507). La similitud con *algo* (aliquod), determinaría el cambio de acento, de lo cual hay ejemplo: el nombre de lugar portugués *Faro*, antiguamente *Fárom*, debía haber sido *Faróm* de acuerdo con el acento de su etimología árabe *harūn*[2].

Estaría de acuerdo con la condición social que originariamente atribuímos al hidalgo (cultivador libre de tierras destinadas a fines benéficos), el que la hidalguía fuera como fué el grado más bajo de nobleza; nos imaginamos al hidalgo primitivo como una especie de funcionario público, adscrito a la administración de bienes del Es-

[1] Ver A. Steiger, *Fonética del hispano-árabe*, págs. 117, 229.

[2] Ver A. Steiger, *op. cit.*, pág. 175.

tado. La institución del "ibn al-joms" sería imitada o transformada lo mismo que tanta otra cosa puesta de manifiesto en este libro. Hallo, por ejemplo, en un documento toledano de 1225 que se habla "de la orta de la Thesorería"[1], cosa que no entendemos hasta no ver que "thesorería" es traducción del árabe *bayt al-mal* 'casa del dinero, tesorería, fisco', que poseía y administraba los bienes sin legítimo heredero, las rentas del *joms* y otros ingresos semejantes. En un documento, alejado de la tradición mozárabe, esperaríamos "huerta del rey".

En suma, *fijo d'algo* es adaptación de una expresión árabe, porque no hay modo de entenderlo como palabra puramente románica, y porque en la España mozárabe encontramos una institución y un nombre que es razonable relacionar con aquélla. La clase social que en el siglo VIII hemos visto ligada al cultivo del *joms* —riqueza material, bienes morales—, debió ser la que luego administraría los bienes de la "tesorería", y que gozó de cierta estabilidad y de un buen pasar que la convertía en privilegiada. Cuando las *Partidas* (II, 21, 2), dicen que los fijosdalgo "fueron escogidos de buenos logares et algo, que quiere tanto dezir en lenguaje de España como 'bien'; por eso los llamaron fijosdalgo, que muestra atanto como fijos de bien", la verdad es que todo ello suena a jerigonza, si no damos a *fijo* un sentido oriental, ya que "fijos de bien" no significa nada en románico. Si algún día se llega a conocer suficientemente la vida económica y social de los mozárabes, se verá con claridad lo que mi falta de información obliga a dar como hipótesis plausible; es hipótesis la correspondencia de *fijo d'algo* con *ibn al-joms*, pero no lo es que *fijo d'algo* lingüística e institucionalmente sea una incrustación más del Islam[2].

[1] *Documentos lingüísticos*, publicados por R. Menéndez Pidal, pág. 371.

[2] Pensé al pronto que hubiese relación entre *joms* y el nombre de persona Gómez, pero me disuaden de ello datos que amablemente me comunican los señores Menéndez Pidal y R. Lapesa, a quienes doy gracias por ello. Es difícil no perderse en la oscuridad histórica de los siglos IX y X. Al pronto ocurriría relacionar *joms*, del cual formaban parte las tierras incultas y baldías, y *quinta* 'parte de una dehesa, aunque no sea la quinta parte' (R. Prieto Bances, en *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, 1940, págs. 44-72), catalán *quintana* 'tierras baldías' (*Diccionario*, de Aguiló). Pero es ésta una cuestión en la que no puedo entrar; *quinta* y *quintana* son cosas distintas, según hace

Para aclarar todavía más lo anterior, diría que la relación entre *hidalgo* e *ibn al-joms* pudiera compararse con la que existe entre la *encomienda* en los dominios españoles de América y la *encomienda* de los comendadores de las órdenes militares en España. El encomendero no era comendador, no pertenecía a ninguna orden, no era noble y no combatía a infieles; no obstante todas esas esenciales diferencias, no habría existido como institución ni se habría llamado así sin el antecedente peninsular. Los cambios semánticos son mutaciones de la perspectiva inherente a las palabras.

Como información paralela a la de *fijodalgo* debiera considerarse *infante* 'hijo de padre noble', usado en ese sentido general hasta el siglo XII [1]. Dice don Rodrigo Jiménez de Rada, en *De rebus Hispaniae*, al mencionar a aquellos famosos nobles enemigos del Cid: "Hi omnes dicuntur *vulgariter* Infantes de Carrión". A don Rodrigo no le sonaba aquella denominación a latinismo, sino a voz popular, que por cierto ocurre también fuera de España: "Infantes et pueri, promiscue, dicti etiam Magnatum filii" (*Glosario* de Du Cange); hay un Guillermo "infante Pictavorum" en 1088, un "infans Apuliae", llamado otras veces "l'enfant de Pulle", etc. No he visto en Du Cange ejemplos anteriores al siglo XI, en tanto que ya los hay en España en el siglo X [2]. Tal uso fué en el resto de Europa sólo medieval, en tanto que en España perduró con el sentido de 'hijo de rey'. Mas por general que sea la mentada significación de *infante*, no deja de parecer por eso menos extraordinaria. El latín tardío llamó *infans* no sólo al niño chiquito sino al hijo en general: "aliorum parentes infantium" (Casiodoro), y de ahí procede el francés *enfant*. Lo que no se entiende es cómo *infans* pase a significar 'hijo de persona noble o real', y no encuentro otra manera de explicarlo sino recurriendo al árabe, en donde hemos visto que los Infantes de Carrión se llamaban los *Beni Gómez;* o mejor dicho, esos nobles de Carrión se llamaron "infantes", porque los árabes llamaban

ver el señor Prieto Bances, que en parte podrán relacionarse con la tradición romana. No creo, sin embargo, que fuera inútil completamente estudiar esas instituciones teniendo a la vista el *joms*.

[1] R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid*, pág. 721.

[2] Hay una *Infantisa* Fronilde, que no era hija de rey, mencionada por Flores, *España sagrada*, XIX, 142, y Menéndez Pidal, *l. c.*, 722.

bani 'hijos' a quienes pertenecían a una tribu, familia, territorio o clase social determinada. Huelga decir que semejante uso es congénito con el árabe, y que no puede compararse con metáforas como "Hijo de Marte", "les fils de Mars", "les fils d'Albion", etc., ni como el latín "filius Celtiberiae", porque a los celtíberos no se les llamaba normalmente en latín "filii Celtiberiae" sino "Celtiberi". Diría que los usos de la palabra "hijo" en latín y romance, cuando no designa al nacido de un padre, son metafóricos, ornamentales o emotivos; en árabe su significado es fríamente objetivo, e *ibn* funciona como un prefijo de procedencia. Si se dice en francés "enfants de la patrie, enfants de Paris", la expresión tiene una cargazón sentimental; pero en árabe el ciudadano se llama *ibn al-madina*, 'hijo de la ciudad', sin que *ibn* tenga ahí más valor que el del sufijo *-ano* en *ciudadano;* porque es lógico en árabe lo que para nosotros sería metafórico.

Al heredero presunto del trono se le llamó en árabe *al-walad* 'el hijo', sin más aditamento; y ya notó Dozy en su *Supplément aux Dictionnaires arabes* que "c'est comme *infante* en espagnol", observación que no se ha tenido en cuenta. Me parece evidente que de ese uso absoluto de *walad* 'hijo, príncipe, infante', sale el español *infante,* que es traducción, o más bien seudomorfosis, de *ibn* o *walad.* De ahí procede igualmente el sentido del francés antiguo *enfant* 'jeune homme noble non encore adoubé chevalier', que viene a aumentar el número de palabras francesas tomadas al español en la Edad Media, época en que corrían y se internacionalizaban los vocablos lo mismo que hoy. No es pensable que las inmensas multitudes que visitaban a Santiago no se llevaran algo a sus tierras, además de "l'or de Galice" de que habla la *Chanson de Roland,* la cual debe a la España arabizada más de lo que parece a primera vista, según veremos luego.

La palabra *infante,* ya atestiguada en el siglo x, es un latinismo, frente al popularismo *fijo* en *fijodalgo;* tal diferencia señala ya el distinto rango de ambas clases sociales. *Infante* debió ser introducido por mozárabes cultos, que tendían a mantener el latinismo como medida defensiva y distintiva, según veremos más adelante. El vocablo se aplicó al hijo de rey o de familia noble en general, porque en él convergen *al-walad* y el *ibn* de *beni-Gómez, beni-Alfonso, beni-*

Fernando, etc. Ese especial sentido de *infante* penetraría en francés, y de allí pasaría a otros países europeos; sin que pueda excluirse la posibilidad de que algunos de los ejemplos mencionados por Du Cange hayan entrado por Sicilia, y más tarde por las cruzadas. A medida que vaya desapareciendo la idea de que cristiandad e islamismo estuvieron separados por un muro infranqueable, será frecuente hallar estos arabismos soterraños en el latín medieval y en las lenguas habladas de Europa. Todos aceptan ya que el francés *ogive* es el árabe o hispano-árabe *algibe;* antes de *ogive*, los franceses tuvieron que decir *augive*, forma no atestiguada, y que existiría en los siglos x u xi.

Enlazada con la institución del *joms* se encuentra la del *quinto* 'quinta parte del botín reservado al rey', según ya hizo ver Menéndez Pidal en su Vocabulario del *Poema del Cid.* Aquel injerto de la religiosidad musulmana todavía perduraba en el hecho de que los conquistadores y los virreyes de la América Española siempre reservaran para el rey la quinta parte del oro y la plata extraídos de las minas.

UNA INFLUENCIA ALCORÁNICA

Hay una expresión alcoránica que corre por el lenguaje usual, y seguramente encontrará otras quien coteje atentamente el libro santo del Islam con los muchos millares de dichos y proverbios españoles. Se dice de alguien que "es un burro cargado de ciencia" para expresar que, por mucho que sepa, su valor intelectual y humano es mínimo. Una vez más se refleja aquí el afán de "integración", el ideal de coincidencia entre el existir y el hacer de la persona, lo de dentro y lo de fuera. En el siglo xvii, escribe Alonso Núñez de Castro: "lo confirmaron en Madrid llamándole asno cargado de letras" [1]. El diccionario define "burro o asno cargado de letras", 'erudito de cortos alcances'. No se ve justificación para tan extravagante metáfora, ni cómo una realidad inmaterial (letras o ciencias), pueda colocarse sobre la tosca y tangible materialidad de un asno. Mas si vamos a una zona arcaica del idioma, se empieza a ver más claro; en portugués corre la humorada de que "um burro ca-

[1] Ver *Diccionario histórico de la Academia Española*, s. v. *asno*.

rregado de livros é um doutor", y eso ya empieza a adquirir sentido; el cual se esclarece plenamente leyendo el Alcorán (62, 5)[1]: "Quienes fueron cargados con la Torah y no la observaron, semejan al asno que lleva libros." Mahoma censura a los judíos por no cumplir los preceptos de la Biblia, no obstante conocerlos; esa incongruencia, que rompe la integridad del saber y la conducta, se expresa en una imagen que podía tener sentido en donde el burro fuera medio de transporte. Más tarde, en esa metáfora (lanzada por alguien que conocería el texto alcoránico), se sustituyeron los libros por letras o ciencia, y quedó así convertida en algo poco inteligible[2].

Con esto terminaremos, por ahora, el análisis de la influencia árabe en el idioma, interesante como índice de un estilo de vida más que como investigación lingüística. No se trata, por consiguiente, de acumular curiosidades anecdóticas, sino de contemplar el nacimiento de ciertas expresiones como un medio para intentar construir una silueta histórica. No es el hecho, sino lo que el hecho revela, el aspecto que se pretende subrayar; los fenómenos podrían ser esos u otros, y se han agrupado unos cuantos sólo para hacer ver que no es un azar esporádico, y sí un modo de expresión inserto en una contextura de vida. A tal efecto serán utilizados otros datos lingüísticos en capítulos sucesivos, e incluso en apéndice al final de este volumen, con objeto de que su testimonio se halle presente en donde más necesario sea, o pueda ser mejor entendido.

DIGRESIÓN SOBRE CATALUÑA

El castellano y el portugués sufrieron simultáneamente la accion del contacto árabe o mozárabe; en algún caso pudiera agrupárseles el catalán, como en *ojo de agua* 'manantial', port. *ôlho de água*, cat. *ull d'un rio*, lo mismo que árabe *'ayn* 'ojo' y 'manantial'. Lo co-

[1] Debo esta referencia al profesor G. L. Della Vida.

[2] Hay otras referencias a lo mismo en la literatura árabe: "Un poeta ha dicho de quienes coleccionan libros sin nunca sacar provecho de lo que contienen:

"Acémilas cargadas para el viaje, que conocen la utilidad de su carga tanto como un camello." (Masudi, *Les Prairies d'Or*, trad. C. Barbier de Meynard, III, 138.)

mún es, sin embargo, que el catalán tome camino distinto, pues faltan en él muchas de las seudomorfosis léxicas y sintácticas a que me refiero en distintos lugares de este libro, lo cual estaría de acuerdo con el rumbo general seguido por la historia de este trozo de Hispania. Volveremos sobre ello en otros lugares, aunque desde ahora conviene fijar un importante aspecto del problema. Un pueblo (Castilla o Cataluña) es idéntico a lo que ha hecho y a lo que le ha acontecido, y no es *él* y además su historia; no es una "sustancia" adjetivada por los acontecimientos. Algunos historiadores de Cataluña se afanan por rastrear su singularidad lo más remotamente posible. Llegando a la época que ahora nos interesa, dice, por ejemplo, F. Soldevila [1] que el hecho de haber formado parte del Imperio carolingio, permitió a Cataluña gozar "de una organización diferente de la del resto de la Península, librándola de la influencia cultural mozárabe, predominante en España". Esto es cierto, pero hay que entenderlo con todas sus consecuencias. Nada intrínseco poseía Cataluña para ser diferente del resto de la Península, porque los pueblos no son esencias metafísicas, sino historia, o sea, lo que se hace y hay que hacer. Cataluña no desempeñó papel preponderante en la Reconquista, porque su región norte fué inclusa dentro de la enérgica expansión de los francos, y careció así de papel inicial y propio como Galicia-León, Castilla, Navarra e incluso Aragón. Los francos encallaron en las montañas navarras, mientras se les abría fácilmente el Nordeste hispánico, que fué una frontera franca, la Marca Hispánica. Ésta gravitó hacia las tierras del Norte. Hasta 1189 dependió eclesiásticamente de Narbona, porque hasta entonces no fué restaurada la diócesis de Tarragona; ya en el siglo IX fué sustituída la escritura en letra visigótica por la francesa, no generalizada en Castilla hasta el siglo XIII; los documentos se databan por el reinado de los reyes de Francia antes de 1180, y luego adoptaron la era de la Encarnación, no la española (38 antes de Cristo). Según más tarde diremos, cristianos y moros llamaban "francos" a los catalanes todavía en el siglo XII, de todo lo cual resultó que mientras galaicoportugueses y castellanos entretejían su vida y su lengua con las de los mozárabes (o árabes), los catalanes se movían bajo un horizonte

[1] *Historia de Catalunya*, I, 34.

distinto. Las relaciones políticas fueron muy intensas con el Sur de Francia, por ejemplo, con el condado de Foix[1].

Desde el siglo XII, la vitalidad política del resto de la España cristiana atrajo a Cataluña hacia su esfera de influencia, como antes la había atraído el Imperio Carolingio; el condado de Barcelona se convirtió así en un apéndice político de Aragón, no obstante poseer un nivel de vida más alto, social y comercialmente. La lengua catalana, en sus capas más antiguas, estaba ligada con la del resto de la Península, y muestra muchas coincidencias con el gallego-portugués; su vocabulario enlaza con el de las hablas peninsulares[2] y sin la intervención de los francos, Cataluña y su lengua habrían seguido una marcha análoga a la de Aragón. Cuando Cataluña, después del siglo XII, comenzó a gravitar hacia la zona castellano-aragonesa, ya había pasado la época del apogeo islámico-mozárabe. En vista de semejantes circunstancias históricas, comprendemos que la región nordeste de la Península nunca llegara a poseer plena sustantividad política; entre los siglos VIII y XII —un largo período de 400 años—, Cataluña, en uno u otro modo, tuvo como norte de su vida a las gentes ultrapirenaicas; desde el siglo XII, se vió obligada a vivir "condalmente", subordinada a la jefatura política de un Aragón bastante castellanizado. La lengua refleja esos vaivenes, que a su vez explican las vacilaciones de los lingüistas, divididos en sus opiniones: unos enlazan el catalán con el provenzal, otros con las lenguas peninsulares, otros, finalmente, le atribuyen un carácter propio. Cada una de esas ideas contiene una parte de verdad. Como resultado de semejante historia, el catalán posee escasos mozarabismos del tipo *ull d'un rio*, y menos arabismos que el español; entre éstos, bastantes le son peculiares[3]. La poesía catalana de la Edad Media está muy influída por la de Provenza, y la prosa docta del

[1] Ver Ch. Baudon de Mony, *Relations politiques des comtes de Foix avec la Catalogne jusqu'au commencement du XIVe siècle*, 1896.

[2] Ver Amado Alonso, *La subagrupación románica del catalán*, en *RFE*, 1926, XIII.

[3] Ver J. Corominas, *Mots catalans d'origen arabic*, en *Butlletí de Dialectologia Catalana*, 1936, XXIV. En el índice de palabras al final del libro de A. Steiger, *Contribución a la fonética del hispano-árabe*, el catalán ocupa ocho páginas, y el español, veintidós. Aunque ese índice no aspira a ser una lista completa de arabismos, la diferencia es significativa.

catalán actual es en realidad sintaxis castellana con vocablos catalanes, que serían muchos menos sin el esfuerzo intencional para evitar los castellanismos, ya muy abundantes en la *Crónica* de Jaime el Conquistador (siglo XIII). La falta de contacto vivo con el árabe, hizo que el catalán no adquiriese expresiones del tipo "*amanecí* bueno y *anocheci* malo" (cap. VI), ni infinitivo personal como el portugués, ni personalización de verbos intransitivos, ni otros muchos fenómenos que observaremos en español y portugués. La historia peninsular se forjó entre los siglos VIII y XII. Mientras el Noroeste de España se estructuraba con Santiago (cap. IV) y el pueblo castellano se rebelaba política, lingüística y épicamente (cap. VI), Cataluña vivía con las espaldas vueltas a todo eso, y sin desarrollar iniciativas audaces y poderosas. Ni siquiera pudieron darse allá las circunstancias que determinaron la independencia de Portugal, porque Cataluña no fué cruzada por el camino de Santiago (cap. IV). En resolución, Cataluña no perteneció nunca totalmente a España, ni tampoco dejó de pertenecer a ella; un drama desgarrador que sólo viviendo a España desde dentro de su historia cabe entender en su integridad. España, como un todo, vivió y vive desviviéndose; Cataluña discurre también por esa órbita, aunque fué además condenada a girar sobre sí misma; condenada, mientras sea Cataluña, a buscarse sin encontrarse. He ahí el precio pagado por su escasez de mozarabismos.

CAPÍTULO III

TRADICIÓN ISLÁMICA Y VIDA ESPAÑOLA

Mucho menos exploradas que los arabismos del iberorrománico, se encuentran ciertas formas tradicionales de vida y expresión que carecen de sentido fuera del marco islámico. Para mi propósito es indiferente que tales usos se encuentren también en otros países tocados por la civilización oriental (Bizancio, India, Rusia, etc.), puesto que no me interesa el folklore, sino meramente los rastros que han dejado en Iberia 900 años de contextura cristiano-islámica. Para este objeto es igualmente indiferente el que los musulmanes españoles deban algunas de sus costumbres a Bizancio, a Persia o a cualquier otro pueblo. Las costumbres conservadas por los cristianos españoles son vivo reflejo del prestigio musulmán que a veces "deprimía y humillaba" (Menéndez Pidal), pero que a pesar de eso forzaba a una inconsciente imitación, incluso después de haberse desvanecido el esplendor político y militar de la morisma.

Si poseyéramos un mapa de los pueblos con *baño* en la España medieval, tendríamos un dato importante para medir el área de la influencia musulmana. Pueblecitos de Castilla en donde muy pocos practicarán hoy el uso del baño en agua caliente, poseían baños públicos en el siglo XIII, y sobre ello nos informan los fueros municipales. El de Zorita (Guadalajara), dispone que "viri eant ad communem balneum in die martis, et in die jovis, et in die sabbati. Mulieres eant in die lune, et in die mercuri. Iudei eant in die veneris, et in die dominica. Et nemo det sive sit mulier, sive vir, pro introitu balnei nisi obolum tantum"[1]. "El sennor ['el dueño del baño'] abonde a los vannadores de aquellas cosas que les fueren menester, assi como de agua et de otras cosas que y son menester... Aquel que de las vasías del vanno alguna cosa tomare, cortenle el una oreja"

[1] *Fuero de Zorita de los Canes*, edic. R. de Ureña, págs. 67-68.

(ibid., pág. 69). El mismo texto se encuentra en el Fuero de Cuenca. El de Brihuega (Guadalajara), hace la observación de que "ninno ni sirvient ni sirvienta que levaren, non paguen nada"[1]. Incluso un pueblo insignificante como Usagre (Badajoz), poseía su baño: "Las mulieres entren en banno die dominica, et in die martis, et in die iovis; et los barones en los otros dias". Se permitía que quien fuera a bañarse, llevara hasta tres sirvientes, entre ellos "uno que los lave"[2]. En estos fueros suele mandarse que el dueño del baño provea a los bañistas de agua caliente, jabón y toallas. Los baños fueron cayendo en desuso entre los cristianos, y desde 1526 se procuró suprimir los de los moriscos. La medida no se llevó a efecto hasta 1576, como un castigo por la rebelión de 1568, cuando se prohibió a los moriscos la práctica de sus costumbres. Uno de ellos, un caballero morisco llamado Francisco Núñez Muley, replicó así al mandato regio: "Formáronse los baños para limpieza de los cuerpos, y decir que se juntan allí las mujeres con los hombres, es cosa de no creer, porque donde acuden tantas, nada habría secreto... Baños hubo siempre en el mundo *por todas las provincias,* y si en algún tiempo se quitaron de Castilla, fué porque *debilitaban las fuerzas y los ánimos de los hombres para la guerra.* Los naturales de este reino de Granada no han de pelear, ni las mujeres han menester tener fuerzas, sino andar limpias; si allí no se lavan (en los arroyos y fuentes y ríos, ni en sus casas tampoco lo pueden hacer, que les está prohibido), ¿dónde se han de ir a lavar?" En 1567 tuvo lugar una solemne ceremonia y fueron derribados "todos los baños artificiales" que había en Granada[3]. La gente olvidó la costumbre de lavarse en España lo mismo que en Europa, hasta la época en que los británicos reintrodujeron aquel pecaminoso hábito.

Pienso que es también imitación musulmana el *lavado ritual de los muertos.* En el *Poema de Fernán González* (hacia 1240), el conde castellano hizo lavar solemnemente el cadáver de su enemigo el conde de Tolosa:

lavol e vestiol de un iamete preçiado (v. 373).

[1] *Fuero de Brihuega,* edic. J. Catalina, pág. 162.

[2] *Fuero de Usagre,* edic. A. Bonilla, pág. 48.

[3] Luis del Mármol, *Rebelión y castigo de los moriscos, Bib. Aut. Esp.,* XXI, 161, 162, 164.

La *Crónica general* refiere que el conde Fernán González "desarmó él mismo con su mano al conde de Tolosa, allí do yazie muerto, et fizol bannar" (pág. 399 *a*) [1].

En una versión en caracteres hebraicos de la historia de José, se dice que:

> Yoçef su mandamiento fizo muy priado,
> Fizo vannar al muerto, luego fué pimentado.

Y lo mismo se lee en la *General Estoria*, de Alfonso el Sabio: "Et ellos vannaronle muy muy bien, e desí balsamáronle" (pág. 256). Pedro Comestor creía que se trataba de un "mos ethnicorum"; el señor González Llubera piensa que la costumbre es rabínica [2]. Desde luego que muchas de las costumbres que voy analizando se encontrarían también entre los hebreos españoles, tan unidos a los musulmanes; pero los cristianos españoles tomarían de los musulmanes el lavado ritual de los cadáveres.

La costumbre de *cubrirse el rostro las mujeres*, no ha mucho que se practicaba en Tarifa (Cádiz) y en algunas ciudades peruanas; en

[1] Sobre el lavado ritual entre los musulmanes hay muchas referencias en El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, trad. O. Houdas et W. Marçais, 1900, I, págs. 405 y sigs.: "L'Envoyé de Dieu entra chez nous pendant que nous lavions le corps de sa fille. Il nous dit alors: «Lavez-là trois fois ou cinq fois... Commencez par les membres du côté droit et par les parties du corps que l'on lave dans l'ablution»".

[2] Ver I. González Llubera, *Coplas de Yoçef*, págs. 19 y 42. Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo, conocía bien las costumbres de los moriscos y judíos. Menciona algunas de ellas en las *Constituciones sinodales*, que dió a sus diócesis en 1541 (en R. Costes, *Antonio de Guevara. Sa vie*, Burdeos, 1925, págs. 57 y sigs.). "Algunas personas que no sienten bien de la fe, a la hora que un hombre espira y muere, le lavan todo el cuerpo pensando que le lavan los pecados; y más allende esto, le raen las barbas, las cuales después guardan para hacer hechizos; y como esto sea rito judaico, y aun morisco, descomulgamos a todas las personas que de aquí adelante esto hicieren... Muchos hombres y mujeres tienen por costumbre, el tiempo que hace relámpagos y truena, de tomar las sartenes y las trébedes hacia el cielo, teniendo por cierto que con aquello se mitiga el trueno y el relámpago. Y como esto sea superstición morisca, ordenamos y mandamos que nadie de aquí delante ose tal hacer... Muchas personas tienen en costumbre de no dezmar a Dios vorelos [?] ni otros ganados los días del lunes y del viernes, teniendo creído que morirán los que quedan, si aquellos días diezman; y como esto to sea superstición morisca, anatematizamos y descomulgamos a todos los que tal hacen."

la Argentina llaman *tapado* el abrigo de las mujeres, palabra que procede del "manto tapado", mencionado por Tirso de Molina en *El burlador de Sevilla* (II, 101), y con el cual se cubrían aquéllas el rostro y la cabeza [1]. Multitud de comedias del siglo XVII contienen situaciones a base de andar las mujeres con la cara cubierta (Tirso, *La celosa de sí misma;* Calderón, *El escondido y la tapada,* etc.). Se permitió así a las cristianas seguir haciendo lo que se prohibía a las moriscas en el siglo XVI: "Pues querer que las mujeres anden descubiertas las caras, ¿qué es sino dar ocasión a que los hombres vengan a pecar, viendo la hermosura de quien suelen aficionarse?" [2].

Reminiscencia moruna ha sido el *sentarse las mujeres en el suelo,* cosa que ha debido hacerse en España hasta el siglo XVIII. El estrado, una tarima casi al nivel del suelo y recubierta de una alfombra y de almohadones, era el lugar propio para sentarse las mujeres. Leemos en un texto de comienzos del siglo XVI: "la dueña entendió que era rey, e levantóse a él, e fué por le besar las manos. El rey non quiso, e fuése sentar con ella al su estrado" [3]. Así vivía aún a comienzos del siglo XIX la familia de don Domingo Sarmiento en San Juan (Argentina), según refiere en *Recuerdos de provincia.* Cervantes sabía, por propia experiencia, que el estrado en que se sentaban las señoras era un hábito oriental: "un estrado de más almohadas de velludo que tuvieron moros" (*Quijote,* II, 5). Sancho Panza aspira a que su mujer se siente en la iglesia "sobre *alcatifas, almohadas y arambeles*" (*ibíd.*), tres vocablos árabes a los que hay que añadir *alfombra.* Por eso sigue llamándose "estrado" el sofá y los sillones de la sala de recibir, y por el mismo motivo, a la ceremonia de "cubrirse" los grandes en la corte de España, correspondía el "tomar la almohada" las damas de palacio.

Multitud de *cortesías* sólo adquieren sentido cuando las examinamos a esta luz islámica. Al mostrar a una persona amiga un objeto de valor que nuevamente se posee, si aquélla lo elogia, lo correcto es decir: "Está a su disposición". Ha acontecido a veces que un extranjero, ignorante de que esas palabras son un mero rito, preguntara si de veras le ofrecían el objeto valioso, y ello ha creado más

[1] Ver L. Pfandl, *Introducción al Siglo de Oro,* pág. 273.

[2] Luis del Mármol, *l. c.,* pág. 165.

[3] *El libro del Caballero Cifar,* edic. Wagner, pág. 100.

de una situación embarazosa. Cuenta el *Poema del Cid* que el rey Alfonso VI hizo el elogio del caballo del Cid y de su jinete: "esse cavallo que tanto bien oí dezir...; que en todas nuestras tierras non ha tan buen varón" (v. 3.510). A lo cual respondió el héroe con cortesía musulmana, hecha ya hispánica: "Yo vos lo do en don; mandédesle tomar, señor" (v. 3.115). Como era de rigor, en el siglo XII y hoy, el rey no acepta el regalo: "D'esto non he sabor".

La misma cortesía se encuentra también ejemplificada en la leyenda de los orígenes de la independencia de Castilla. El conde Fernán González se presentó ante el rey de León, su soberano, "con un azor mudado muy bueno y un caballo muy noble". El rey pidió al conde que le vendiese tan magníficos animales; mas conforme al ritual cortés, el conde le dijo que los "tomase en don". El rey no acepta, sino que promete pagar mil marcos por el caballo y el azor en una fecha determinada, y si no los paga, se conviene en que la cantidad vaya doblándose con cada día de retraso. Al cabo de tres años, el rey no había pagado la deuda que era ya incalculable, y terminó concediendo a Castilla la independencia [1].

Los musulmanes siguen usando hoy esas fórmulas de ofrecimiento puramente ritual de lo que poseen, fórmulas que han tenido que restringir a veces cuando el interlocutor es extranjero; es al menos lo que aconteció en el Marruecos francés [2].

[1] Ver *Crónica general*, pág. 410. La leyenda del caballo y del azor es de origen oriental.

[2] Como consecuencia del largo dominio español sobre Italia, algunas de estas costumbres hispanoislámicas acabaron por ser adoptadas, sobre todo en el antiguo reino de Nápoles, que fué español durante más de dos siglos. Cuando el rey Víctor Manuel visitaba en 1860 el nuevamente anexionado reino de Nápoles, se cuenta que las madres mostraban sus hijos al nuevo soberano, el cual se deshacía en elogios de la belleza de sus pequeños súbditos; a lo que contestaban la madres, transidas de entusiasmo: "¡Son vuestros, Señor!" Ya redactado este libro veo que ha sido notado el origen árabe de algunos de los usos que menciono, aunque en forma anecdótica. Para "besar manos y pies", ver G. Rittwagen, *De filología hispano-arábiga*, 1909, pág. 57. "Está a su disposición" y "venga a hacer penitencia con nosotros" ha sido notado por M. L. Wagner, en *VKR*, 1930, III, 115-116. "¡A la paz de Dios!", en Beinhauer, *Spanische Umgangsprache*, pág. 88. Es realmente extraño que no se nos ocurriera antes, a otros y a mí mismo, que tales usos no son "fraseología", sino signos de una profunda realidad histórica.

Es musulmana la costumbre de decir: "*ésta es su casa*", a quien la visita por primera vez. Al marcharse el visitante se le dice: "Ya sabe que ha tomado posesión de su casa". En portugués se dice: "Disponha da casa como se fosse sua, é uma casa a sua disposição". En catalán: "Ha press possessió de casa seva, aquí es a casa seva". Todo ello es herencia árabe: "*Al-bayt baytak*", 'esta casa es tu casa', y los europeos se quedan asombrados al oír en Lisboa, Madrid o Barcelona que la casa que visitan por vez primera les pertenece.

Al ir a comer o beber delante de alguien que, por el motivo o la situación que sea, no va a participar de la comida o de la bebida, lo correcto es decir: "¿Usted gusta?" En pueblos andaluces, a alguien que pasa junto a quienes están comiendo, se le dice: "¡Venga usted a comer!" Nadie acepta, por supuesto. En portugués se dirá: "Você é servido", o "¿Quer fazer-me companhia?" En Galicia: "Quédese con nosco". En catalán: "Sou servit?" Las respuestas son: "Que aproveche", o "De salud sirva", según las regiones, la clase social, etc. En portugués se responde: "Bom proveito".

En las grandes ciudades, o entre quienes han adquirido costumbres extranjeras, tales usos no viven con la misma intensidad que entre aldeanos. En Italia, por los motivos antes dichos, se encuentra también un reflejo de la época española en la expresión "Vuol favorire?", que se oye, por ejemplo, en los trenes, cuando alguien se pone a comer ante otros viajeros que no comen. Quien conozca mejor que yo la literatura árabe de la Edad Media, encontrará fácilmente ejemplos de este uso, familiar hoy para el mundo musulmán desde Marruecos hasta Siria.

Es muy frecuente oír "si Dios quiere", o "si quiere Dios": "Hasta mañana, si Dios quiere", "A ver si quiere Dios que llueva", etc. Parece, al pronto, que tal frase procede de la piedad o religiosidad católica, tan aferrada en España, aunque la presencia de *ojalá*, *wa šā'a-l-lāh*, 'quiera Dios', nos hace ver su origen. Se trata de otra seudomorfosis (como *almogávar*—corredor), que hoy aparece ya con sentido cristiano [1]. La prueba de ello es que no se puede traducir literalmen-

[1] Confirma tal filiación el relato morisco sobre las gentes de Gog y Magog, referido por F. GUILLÉN ROBLES, *Leyendas de José, hijo de Jacob, y de Alejandro Magno, sacadas de dos manuscritos moriscos de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Zaragoza, 1888, pág. LIII. Esas gentes malditas, encerradas por Alejan-

te a ninguna otra lengua europea, "Hasta mañana, si Dios quiere", que para multitud de españoles es algo natural, que dicen sin énfasis religioso de ninguna clase. De un modo general me parece que puede pensarse que los españoles usan o han usado el nombre de Dios más que los otros pueblos románicos; compárese el artículo *Dios* en el Diccionario de la Academia Española con el correspondiente del Diccionario francés de Littré, y se entenderá lo que quiero decir. Creo que, en muchos casos, tras el Dios cristiano vibra el eco del Allah muslímico, presente hasta en la interjección, *¡olé!* (*wa-l-lah*, 'por Dios') con que se anima a bailadores y toreros.

Unido a lo anterior se encuentra la presencia de saludos y de fórmulas de respeto que incluyen el nombre de Dios. En el siglo XIII decían los mozárabes: "que Deus defenda, que Dios mantenga", y comenta Menéndez Pidal: "Cierto que esta costumbre puede ser más general que la influencia mozárabe, pues hasta hoy conservamos algún rastro de ella en la frase «que Dios guarde» cuando se nombra oficialmente al rey"[1]. Parece como si el gran lingüista no encontrara suficiente la influencia musulmana para explicar a la vez la costumbre moderna y la mozárabe. La cuestión se aclara al pensar que "Dios guarde" fué una fórmula general de origen musulmán, de lo cual quedan restos en la cancillería regia, y en el saludo de los campesinos andaluces: "Dios guarde a ustedes, caballeros", según he oído decir en la provincia de Granada, región de lenguaje muy arcaico. La misma fuente tiene "Dios mantenga", que en el siglo XVI era ya mirado como propio de rústicos, y por eso molestaba tanto al puntilloso Escudero del *Lazarillo de Tormes*[2]. Todavía dicen hoy los campesinos andaluces: "A la paz de Dios" que suena, desde luego, como el eclesiástico "Pax Domini sit vobiscum", pero

dro tras murallas de hierro, "lamen sin cesar con sus lenguas más ásperas que limas, el muro; a veces les falta sólo una endeble capa para horadarlo, y lo dejan para el día siguiente, diciendo: —Mañana traspasaremos este dique. Pero como no añaden «Si Dios quiere», cuando vuelven con la luz del alba a trabajar en él, le encuentran de igual espesor que cuando comenzaron; sólo en el día determinado por Allah, cuando, conocido su yerro, añadan «si Dios quiere», romperán la férrea barrera..."

[1] *Orígenes del español*, pág. 460.

[2] Ver mi *Perspectiva de la novela picaresca*, en *RBAM*, Madrid, 1935, II, 138 y sigs.

cuyo popularismo no se entiende sino como un calco (y a la vez réplica) del árabe *Al-salām 'alayk* 'la paz sea contigo'.

Sólo en España se ha conservado como fórmula epistolar el *besar la mano*, *besar los pies*, esto último tratándose de señoras. Todavía en el siglo XIX las señoras despedían a los caballeros diciendo: "beso a usted la mano", y el señor correspondía con un "a los pies de usted, señora". En provincias en donde perdura la tradición más que en Madrid, todavía hay quien lo dice. Mariano José de Larra aún conocía la costumbre tradicional de besar el hijo la mano de su padre: "Andaba siempre señor padre, que entonces no se llamaba *papá*, con la mano más besada que reliquia vieja". *(El casarse pronto y mal.)* Mas también entre musulmanes un hijo terminará una carta dirigida a su padre con la fórmula, "después de haber besado vuestra respetable mano"[1].

En una carta a Felipe II, en 1566, que se halla expuesta en la Hispanic Society de Nueva York, don Luis de Requesens suscribe así su epístola: "De V. M. hechura, vasallo y criado que sus muy reales pies y manos besa". En el teatro español del siglo XVII es usual la fórmula "dadme los pies", cuando el inferior quiere mostrar su gratitud reverente al rey: "Dadme, gran señor, los pies". En el *Quijote* (II, 16), Sancho Panza "*besó* los pies una y muchas veces" a don Diego de Miranda, cosa que ha parecido tan normal a los comentaristas, que la dejan sin explicar. Ya en el *Poema del Cid*, el héroe intenta en una ocasión besar los pies del rey Alfonso VI, y éste no lo permite: "Besad las manos, ca los pies no"[2]. Cuando Blanquerna, en el célebre libro de Raimundo Lulio, se despide de su padre para ir a vivir como un anacoreta, "de agenollons, besa les mans e·ls peus a son pare"[3]. El que esa costumbre hubiera sido aprendida por los musulmanes en contacto con Bizancio, o con otra civilización, es ahora indiferente. Lo que importa es notar que los españoles cristia-

[1] *Ba'da taqbīli aydīkum al-kirām.* Dice E. W. Lane: "It is a common custom for a man to kiss the hand of a superior... To testify abject submission, in craving pardon for an offence, or begging any favor of a superior, not unfrenquently the feet are kissed instead of the hand. The son kisses the hand of the father" *(Manners and Customs of the Modern Egyptians,* Londres 1836, I, 252).

[2] Verso 2.028. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Cantar de Mio Cid,* págs. 507-508, cita numerosos ejemplos de tal uso, pero no alude a su origen musulmán.

[3] *Evast e Blanquerna,* Barcelona, 1935, pág. 84.

nos la han tomado de los españoles musulmanes. La fórmula de vasallaje —besar la mano— no tiene relación con el feudalismo europeo, sino con la historia española. Cuan normal era entre los árabes el besar la mano como señal de sumisión y homenaje se ve en este pasaje de Ibn Darrây, muerto en 1030: "Tú me haces temer la longitud del viaje; pero éste es digno de hacerse sólo para besar la mano del 'Āmiri" (en Al-Saqundi, *Elogio del Andalus*, trad. E. García Gómez, pág. 61) [1].

No sé si *besar el pan* al recogerlo del suelo es una influencia cristiana dentro del Islam, o al contrario. Cuando en Andalucía cae un trozo de pan al suelo, lo recogen y lo besan diciendo que "es pan de Dios". Los moros hacen y dicen lo mismo: *'ayš Allāh*, 'pan de Dios'.

Lo que sí es evidentemente moruno es el excusarse de dar lismona a un mendigo diciendo "*perdone por Dios*, Dios lo ampare, lo socorra, lo ayude", etc., lo que equivale al árabe "Dios te dé, te ayude, te sostenga, te contente" [2].

Es difícil no referir a la vida cristiano-musulmana de la Edad Media las formas clamorosas y espectaculares de pedir limosna, aun observables en España, sobre todo en el Sur: "¡Dios les conserve la vista!" dirá el ciego; es frecuente que hagan referencia a la santidad del día, sobre todo en Jueves y Viernes Santo, en la fiesta del patrón del pueblo, etc. Quevedo en *El buscón* habla de oraciones hechas para excitar la caridad; los mendigos impedidos aluden al "aire corruto" y a "la hora menguada" en que sufrieron el accidente que les privó de la salud. El arcipreste de Hita compuso cantares "de los que dicen los ciegos" (copla 1.514), que formaban una importante institución social, lo mismo que en el Egipto del siglo XIX, descrito por Lane. Cita éste muchas exclamaciones de mendigos, que en forma seme-

[1] El besar la mano en señal de respeto fué practicado también por los hebreos españoles. En las *Coplas de Yoçef*, escritas en español con caracteres hebreos, se dice:

A reçebir saliera a su padre honrado,
La mano le pidiera, luego la ovo besado.

(Edic. I. González Llubera, pág. 7.)

[2] *Allāh yu'ṭīka* (en árabe vulgar: *Allāh ya'ṭik*). Ver J. OSTRUP, *Orientalske Hoflighedsformer*, Copenhagen, 1927, pág. 76, única observación que hace sobre las correspondencias entre las cortesías orientales y las españolas. Cf. además E. W. LANE, *l. c.*, II, 23.

jante hemos oído en España: "O Exciter of compassion! O Lord! For the sake of God! O ye charitable! I am seeking from my Lord a cake of bread!" En la víspera del viernes dirán: "The night of the excellent Friday", etc. (Lane, II, 23).

Las *bendiciones* y *maldiciones*, tan numerosas y expresivas, han de tener también mucha base oriental. No recuerdo que en ninguna lengua románica, fuera de las ibéricas, se hable, para bien o mal, de "la madre que te parió"; pueden decirse otras cosas, en italiano o francés, pero sin el "que te parió". Y he aquí que encuentro que el califa Al-Mansūr (en Bagdad) dijo a alguien: "Sea para Dios la madre que te parió" [1]. Y hoy, 1200 años después, dicen en España a una mujer bonita: "¡Bendita sea la madre que te parió!"

La lista de influencias podría aumentarse, y fácilmente lo hará quien conozca mejor que yo la vida musulmana. Para mi objeto basta con llamar la atención sobre un aspecto nuevo y fecundo de la historia hispánica. Mas como el cuadro va resultando un poco monótono, lo matizaremos con algunas referencias al *influjo morisco durante la Edad Media declinante*, época en que la huella islámica se acentúa en la vida y en las costumbres, y surgen la decoración mudéjar en la arquitectura interior de los castillos y los romances moriscos de la frontera, como aquel delicioso y tan popularizado:

> Yo me era mora Moraima,
> morilla de un bel catar...

El poeta Alonso Alvarez de Villasandino (muerto hacia 1427) canta la delicia de los amores con moriscas, las antepasadas de aquellas otras que aun a comienzos del siglo XVII seducían a ciertos cristianos viejos, como antes vimos. Dice Villasandino:

> Quien de linda se enamora,
> atender deve perdón
> en caso que sea mora...
> Linda rosa muy suave
> vi plantada en un vergel,
> puesta so secreta llave

[1] Ver GERARDO MELONI, *Saggi di Filologia Semitica*, Roma, 1913, pág. 145; refiere a Tabari, III, 413, 1.

de la linia de Ismael...
Mahomad el atrevido
ordenó que fuese tal,
de asco noble, complido,
albos pechos de cristal:
de alabasto muy broñido
debié ser con grant razón
lo que cubre su alcandora...
Por aver tal gasajado
yo pornía en condición
la mi alma pecadora [1].

En este siglo, cuando se inicia la gran poesía lírica en castellano, brotan los cantares anónimos de tema morisco, algunos de los cuales nada impide pensar que hubiesen sido compuestos por moriscos; muchos de ellos estaban tan olvidados de su lengua, que en 1462 el alfaquí mayor de Segovia tuvo que redactar en castellano la *Suma de los principales mandamientos* de la ley alcoránica [2]. Algunos de esos cantares ofrecen la exquisita ternura de lo que, siendo íntimo, puede afrontar la universalidad:

Tres morillas me enamoran
en Jaén:
Axa y Fátima y Marién.
Tres morillas tan garridas
iban a coger olivas,
y hallábanlas cogidas
en Jaén:
y hallábanlas cogidas
y tornaban desmaídas
y las colores perdidas,
en Jaén...

O aquel otro que empieza:

[1] Ver *Poesía española* (Edad Media), edic. Dámaso Alonso. Buenos Aires, Editorial Losada, 1942, págs. 175-176.
[2] Ver *Memorial histórico español*, 1853, V.

Aquella mora garrida[1],
sus amores dan pena a mi vida.

Durante el reinado de Enrique IV (1454-1474) la morofilia invadió los medios cortesanos, lo que, combinado con la crisis religiosa que determinó lo que suele llamarse el fin de la Edad Media, provocó una laxitud religiosa muy perceptible. Algunos nobles se dirigen al rey en forma insolente: "Es muy notorio en vuestra corte haber personas, en vuestro palacio e cerca de vuestra persona, infieles, enemigos de nuestra santa fe católica; e otras, aunque cristianas por nombre, muy sospechosas en la fe, en especial que creen e dizen e afirman que otro mundo non haya"[2].

El viajero checo barón de Rozmithal visitó Castilla hacia la mitad del siglo xv, e hizo consignar en su diario curiosas noticias acerca de la vida que observaba. Uno de los hechos que le sorprendieron fué que en Olmedo, durante la misa, nadie se arrodillaba en el momento de alzar la hostia ("se quedan en pie como animales", dice) lo cual muestra que la irreligiosidad notada en torno al incapaz Enrique IV, no era debida a éste, sino a una situación que llevaba existiendo largo tiempo[3]. Los motivos para la atenuación de la sensibilidad religiosa eran numerosos, pero uno de ellos era la convivencia de tres religiones en un momento en que se debilitaba la creencia en el gran orden místico de la Edad Media, no muy fuerte en España; en ello consistía, justamente, lo que se denomina el declinar de aquella edad. Vuelvo a repetirlo, porque aun hay quienes piensan que un fenómeno es la decadencia de una época, y otro lo que en ella acontece.

Los modos del vivir morisco se habían infiltrado en la vida privada; mejor dicho, esos modos llevaban siglos siendo españoles, pero las gentes del siglo xv han escrito sobre ello, porque en aquel tiempo estaba ya muy viva la atención acerca de lo que acontecía en el mundo visible y tangible, en armonía con el desplazamiento general del interés de lo celeste a lo terrestre. Veamos de nuevo el Diario del barón de Rozmithal: "En Burgos reside ahora un poderoso conde,

[1] Recuérdese que *garrido* es un adjetivo de origen árabe.

[2] Ver A. Paz y Melia, *El cronista Alonso de Palencia*, pág. 61.

[3] Trato del renacimiento de la piedad religiosa a fines del siglo xiv, dentro de un círculo de innovadores, en *Lo hispánico y el erasmismo*, *RFH*, 1942, IV, 1 y sigs.

que llevó a su palacio a mi señor" (quien escribe es un secretario del barón) "y a sus compañeros; acudieron también hermosas doncellas y señoras ricamente ataviadas a la usanza morisca, las cuales *en toda su traza, y en sus comidas y bebidas, siguen dicha usanza.* Unas y otras bailaban danzas muy lindas al estilo morisco, y todas eran morenas, de ojos negros. Comían y bebían muy poco, saludaban alegres a mi señor, y eran muy amables con los tudescos" [1].

Si esto acontecía en Burgos, en donde no había moros desde el siglo x, puede imaginarse cómo sería la influencia morisca en zonas reconquistadas más recientemente. Desde luego es manifiesto que en la primera mitad del siglo xv se produjo un aumento de riqueza en Castilla, y el lujo en los vestidos y en las costumbres fomentó los usos moriscos que, desde hacía más de 500 años, venían representando un ideal de riqueza y de distinción. El favorito de Enrique IV, Miguel Lucas de Iranzo, cabalgaba "a la *jineta,* con *aljuba* morisca de seda de muchos colores" [2].

Basta con lo dicho —no pretendo ni mucho menos, trazar un cuadro de la vida privada en el siglo xv—, para que se vea cómo las costumbres musulmanas no fueron moda ocasional, algo superpuesto a la vida cristiana, aceptado como una concesión elegante que los vencedores hacían a los vencidos. Esto último es lo que explica el favor de que goza en el Oeste norteamericano el estilo colonial español en la arquitectura y en otras formas de civilización. Mas no era eso lo que ocurría en España, como lo prueba el lenguaje en cuanto lo observamos en función de la vida, y como lo probará aún más lo que digo a continuación.

[1] Edición de *Libros de antaño,* VIII, 162.

[2] *Memorial histórico español,* VIII, 262. *Jineta* es un modo de cabalgar, imitado de los moros, con los estribos cortos y las piernas encogidas; es palabra árabe, lo mismo que *jinete* (ver A. Steiger, *Fonética del hispano-árabe,* pág. 146). La tribu africana de los "Zanata" proporcionaba a los reyes moros sus mejores "jinetes", palabra que se impuso al castellano, portugués y catalán, a favor del hecho de que *caballero* pasó a significar 'miembro de la clase nobiliaria'. El francés resolvió el problema con *cavalier* junto a *chevalier,* pero el español se encontró con el hecho vital de que los que cabalgaban más y mejor eran los *jinetes* moros, y siguió usando la palabra como cosa propia. *Aljuba* es también palabra árabe.

INFLUENCIA RELIGIOSA DEL ISLAM

En ningún país católico desplaza la religión mayor volumen social que en España y en las naciones que hablan su lengua, y la verdad es que la creencia religiosa nunca ha sido sustituída por nada que le sea equiparable en extensión y fuerza. No quiere esto decir que la mayoría de los hispanos piense que ha de vivir conforme a normas cristianas, ni que la Iglesia ocupe en el corazón de las gentes mayor espacio que el anhelo contemporáneo de prepotencia social, dinero y placeres. La religión ya no produce héroes que enciendan las almas, marquen un destino para muchos y hagan sentir a los jóvenes el ardiente deseo de ser como ellos, en perfección de espíritu. Los jóvenes sueñan en ser banqueros, caudillos políticos con fuerza y prestigio, deportistas, escritores de gran fama, etc. Hoy día cada uno se interesa más en el logro de sus deseos que en la admiración de lo logrado por los demás; la admiración deja su puesto a la envidia, porque todo parece accesible, y el conseguirlo o no, se juzga materia de azar. Han desaparecido las cúpulas de la trascendencia bajo las cuales todos cabían y se sentían protegidos, y con la trascendencia se fué también el puro prestigio de los valores encarnados en ella. Mas no obstante todo esto, al mismo tiempo que todo esto, la religión del español, del portugués y del iberoamericano es algo que sigue ahí, como realidad permanente e infrangible, aunque sólo aparezca y nos demos cuenta de su tremenda existencia cuando alguien pretende suprimirla. Nada tiene que ver con ello el que los hispanos estén convencidos, en su gran mayoría, de que la Iglesia hispánica no encarna ya valores excepcionales de ninguna clase. Mas la prueba de que la religión está ahí, en la forma que sea, es que todo intento de combatirla o silenciarla desencadena incalculables catástrofes. México, España y otros pueblos hispanos han escrito con raudales de sangre este capítulo de su historia. La gente hispanolusitana vive aún en un mundo mágico, sin autonomía terrena, sin fundamento en objetividades creadas originalmente por el hombre hispano. Y hay que reconocerlo, sin acrimonia y sin melancolía; hoy más que nunca, cuando en el universo mundo todos nos podemos llamar "tú por tú", cuando países que "participaron plenamente" del Renacimiento y de

la Reforma, han caído en barbarie y vulgaridad nunca antes conocidas, de las cuales nadie sabe cómo van a salir.

Algunas de las más importantes creaciones de la civilización española durante los siglos XVI y XVII, e incluso durante el XVIII, son meros aspectos de la singularísima religiosidad de ese pueblo. Lo más visible son los bellísimos templos y obras religiosas de arte en España y en lo que fué su imperio, bastantes por sí solos para dignificar una cultura. Frailes, monjas o clérigos fueron muchas de las figuras universales de las letras españolas: Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Luis de Granada, Luis de León, Francisco de Vitoria, Juan de Mariana, Lope de Vega, Calderón, Tirso de Molina, Gracián, Feijóo. La política imperial de España, en Europa y en América, llevó a la realidad práctica, como impulso y como finalidad, lo que el arte creaba como realidad pura. Quienes se acercan a tales aspectos de la historia con aire displicente o suficiente, harían mejor consagrando su tiempo a otros menesteres intelectuales que puedan entender menos mal. La historia hispana es, en lo esencial, la historia de una creencia y de una sensibilidad religiosas y, a la vez, de la grandeza, de la miseria y de la locura provocadas por ellas.

España vivió su religión con todas sus consecuencias, sabiendo en cada momento lo que arriesgaba en tal juego con el destino, y poniendo en él más grave seriedad de la que suele hallarse en los romanos pontífices, que guerrearon para defender sus intereses temporales, y que no arruinaron ni despoblaron sus estados luchando contra herejes e infieles. La religión fué para muchos de ellos un negocio político, mundano, una inteligente burocracia, una sutil dogmática sin calor de corazón, y una maravillosa teatralidad, lo que no se dice en son de crítica o vilipendio, enteramente ausentes de mi ánimo [1]. Roma

[1] Al tomar la inteligencia y la espectaculosidad como bases de la vida italiana no pongo en ello ningún acento peyorativo, sino sencillamente afirmativo. Justamente por ser así consiguió Italia humanizar a la tosca Europa del siglo XVI, que sin Italia seguiría dentro del marco medieval. Ni el escepticismo intelectualista de Jean de Meung ni el lirismo de Provenza (bueno para exquisitos y solitarios) podían desplazar el eje de la "situación vital" de la llamada Edad Media. Italia sola preparó el "inyectable" que hizo virar en redondo la época gótica, por haber humanizado, "teatralizado" lo divino sin romper con ello. Roma halló el común denominador para el hombre griego y el hombre moderno, tendió el puente entre los instintos hasta entonces "ilega-

luchó en Lepanto (1571) a las órdenes de un príncipe español, don Juan de Austria. Pero en 1611, el duque de Osuna, virrey de España en Sicilia, cubría de dicterios al papa porque sus galeras venían a cargar seda en Mesina, y se negaban a combatir al turco cuando la flota española se aprestaba a hacerlo (véase mi libro *Santa Teresa*, págs. 245-246). Ya el genial Maquiavelo había escrito que "quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione" *(Discorso sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 12). La Reforma desvió el interés religioso hacia la conducta y la eficacia social del hombre; con ello cerró la vía al soliloquio emocional del alma con Dios. La religión de la Reforma acabó por hacerse laica, y está de acuerdo con la escasa expresividad literaria (objetivada en cálido dramatismo), observable desde el siglo XVII en los pueblos que totalmente rechazaron el catolicismo. Francia es sin duda un país católico, aunque ha hecho que su catolicismo se vaya infiltrando de cuanta sustancia útil para él ha ido hallando en el racionalismo de sus enemigos; de ahí que exista en Francia el catolicismo intelectualizado del "Institut Catholique" de París, y el de sus masas rurales. Desde fines del siglo XVI el catolicismo francés se puso al servicio del Estado nacional que personificaban sus reyes [1],

les" y la fe, y dejó a los "herejes" la ilusión de que eran ellos quienes cambiaban el curso de la historia. Pero sin la "vida" de la Italia católica del siglo XV, las herejías (tan viejas como el cristianismo) habrían quedado reducidas a ensayos infecundos, algo así como el anarquismo del siglo XIX, con muchos adeptos, con muchos mártires, pero sin trascendencia efectiva. Una historia de la civilización italiana debiera partir de su incapacidad para la épica, para la guerra, para el drama y la novela (me refiero a algo distinto de Boccaccio y Bandello), y de su aptitud para la ciencia, la técnica, las artes figurativas y decorativas, la ópera y la escenografía. Parece que sería ya hora, al escribir historia, de olvidarse de los nacionalismos, de las laudes, de los dicterios y de los insulsos lugares comunes.

[1] La espléndida oración fúnebre de San Francisco de Sales en honor del Duque de Mercoeur (1602) es el discurso de un político y de un cortesano, que atiende más a las conveniencias humanas que a lo divino a todo riesgo, que no cree ya que los valores terrenos son polvo mísero, olvidable y desdeñable: "Je connois bien que mon office n'est pas maintenant (et je vous supplie, *Messieurs*, de ne le pas desirez de moi), de vous representer les raysons que nous avons eu de regretter et plaindre... Soit donq que je jette les yeux sur son bien pour nous consoler ou sur notre mal pour nous affliger, je ne puys eschapper de l'abisme de ses vertues infinies, dont la grandeur et l'esclat est insupportable a la

y al margen de aquel catolicismo fué surgiendo un mundo racionalizado, excéntrico a la religión. Ya en el siglo XVI la Francia culta miraba el teatro religioso como una antigualla intolerable, suprimida, al fin por el Parlamento en 1548. En España, esa misma clase de espectáculos perduró hasta 1765, época en que la presión intelectualista del extranjero obligó a reaccionar contra las tendencias tradicionales.

La religión española, por consiguiente, está basada en un catolicismo muy distinto del de Roma y Francia —para no hablar del norteamericano. Es una forma de creencia característica de España, sólo inteligible dentro de la peculiar "situación vital" de su historia. La religión española —como su lengua, sus instituciones, su escasa capacidad para la ciencia objetiva, su desborde expresivo y su personalismo integral— ha de ser referida a los 900 años de entrelace cristiano-islámico. La teocracia hispánica, la imposibilidad de organizar a España o a Hispano-América como un Estado puramente civil, afirmado en intereses y realidades y no en magias personales, no es sino un remoto eco del espíritu islámico y del judaico. (Véase el capítulo X.)

Como institución social, la Iglesia española es algo que nadie ni nada han conseguido suprimir o reemplazar, lo cual, después de todo, sería normal, porque otras religiones siguen igualmente existiendo en los demás países, y es conveniente y deseable que no desaparezcan. Pero lo peculiar de España no es eso, sino que la Iglesia sigue siendo en ella un poder erigido frente al Estado, en una forma que no conocen ni Francia ni Italia, los otros grandes países católicos[1]. Como

foiblesse de mes yeux... En ceste occasion, que j'estime aussi digne d'une grande eloquence qu'aucune autre qui se soit presentee en ce siècle; en ceste assemblee, qui est presque toute la fleur de ce grand royaume; [predica en Notre Dame, ante la corte de Francia] et en ce lieu, auquel *mille beaux esprits* eussent ambitieusement recherché de faire paroistre tout leur art et leur science de bien dire, etc." *(Œuvres de Saint François de Sales,* Annecy, VII, 401-402.) Todo el sermón es un cántico a la gloria del difunto como héroe de la causa imperial de Francia. Cuán distinto todo ello de una oración fúnebre a la muerte de Felipe II (1598), que citaré en otro momento, en la cual el predicador presenta al rey como un ajusticiado por el crimen de ser mortal y pecador, y señala al catafalco como si fuera un simbólico cadalso. Un hilo continuo enlaza el racionalismo francés del siglo XI y el del siglo XVIII.

[1] El carácter de institución extranacional que ofrecía la Iglesia se observa en una censura de la Biblioteca de la Catedral de Toledo hecha en un libro

nación incluída en el círculo de la cultura occidental, España ha poseído un Estado; éste, sin embargo, ha vivido aún en época reciente como un co-poder junto a la Iglesia, la cual todavía conserva el recuerdo de la época en que España estuvo gobernada como una teocracia. Los intentos para prescindir del poder eclesiástico han tenido sólo pasajero y superficial efecto. Privada de sus bienes en 1836, la Iglesia consiguió, a través de las órdenes religiosas, adquirir un considerable poder económico y ejercer una influencia amplísima por medio de sus centros de enseñanza. Es inútil acudir a explicaciones de tipo externo para un hecho de tal alcance; lo que acontece en realidad es que las masas siguen inspirándose en una creencia estática e inmutable, y no en realidades objetivas gobernadas por el juego de las acciones y de los intereses humanos. Los capitalistas españoles preferían guardar su dinero en las cuentas corrientes o invertirlo en papel del Estado, en vez de arriesgarlo en empresas de tipo industrial. Las grandes industrias, las minas más ricas y muchos ferrocarriles pertenecían a empresas extranjeras. En 1935 había en España 17.000 técnicos extranjeros. Apatismo quietista, creencia y no ataque cognoscitivo de la realidad. Anteriormente (pág. 88) cité la expresión de origen islámico "si Dios quiere", a la que debe añadirse

de pura erudición y por un autor que luego, en política, figuró en lo que podría llamarse el prefascismo español: "En la actualidad (lo digo para vergüenza del Cabildo y de la cultura eclesiástica española), es punto menos que imposible penetrar en la Biblioteca del Cabildo referido, el cual, cumpliendo la misión del perro del hortelano, ni trabaja ni deja trabajar en ella a los demás... A consecuencia de las bienhechoras órdenes del Gobierno revolucionario de 1868, el señor Octavio de Toledo fué a esa localidad, y en pocos días redactó, entre graves peligros, la parte de *Catálogo* que recientemente ha publicado la *Revista de Archivos*. Es seguro que entre los preciosos códices que figuran en dicha Biblioteca (cuyo contenido debería trasladarse, con o sin *derecho*, en bien de la cultura, a la Biblioteca Nacional de Madrid), hay muchos que encierran trabajos de los traductores toledanos" (A. Bonilla y San Martín, *Historia de la filosofía española*, 1908, pág. 322). He omitido parte del violento ataque del señor Bonilla, el cual, como se ve, proponía que el Estado se apoderara, aunque no tuviera derecho a hacerlo, de una propiedad valiosa de la Iglesia, por ignorar ésta su importancia y ser incapaz de administrarla. He aquí uno de los innumerables ejemplos de lo que llamo "anarquismo recíproco" en las relaciones entre Iglesia y Estado, y cuyo desenlace trágico ha sido la Guerra Civil de 1936.

en este momento, "está de Dios, estaba de Dios", arraigada en las entrañas del pueblo, y usada a cada paso [1].

Frente al apatismo quietista —respaldado por la Iglesia—, de las clases pudientes, se alzó el mesianismo de la masa popular, fundado en una creencia de signo opuesto aunque de análoga raíz. Entre las creencias populares, el anarquismo, tan enemigo del Estado como por su lado lo es la Iglesia, ha sido la más extendida. Estos dos anarquismos, bajo el disfraz de ideologías extranjeras, han acabado de desgarrar el suelo de España en la atroz contienda de los años 1936 a 1939. El español no piensa que es un miembro de la colectividad nacional, ni que la marcha y el destino de ésta dependen de lo que hagan todos y cada uno de los individuos; espera que las cosas acontezcan, o que surja algún adalid de dotes taumatúrgicas. El pueblo que ha luchado contra el fascismo creía, de buena fe en numerosos casos, que estaba entregando su vida por una causa sublime y universal, y que el sacrificio de las pobres masas españolas determinaría un cambio en el curso de la historia del planeta. Lo cual no es nuevo, porque a fines del siglo XV las masas españolas creyeron que los Reyes Católicos habían sido enviados por Dios para instaurar la felicidad sobre la tierra, y para concluir con la tiranía de todos los poderosos. Algunos pensadores del Renacimiento escribieron utopías, pero los españoles han dado su sangre por tales sueños en más de una ocasión, borrando así el confín entre lo posible y lo imposible, lo real y lo imaginado. Olvidemos frente a tales tragedias las actitudes frívolas y elementales del burgués adocenado, para quien vivir equivale a lograr una felicidad de vía estrecha. El esplendor de ciertas ciudades hispano-americanas, materialización de ensueños quiméricos, demuestra que los límites entre la fantasía y la realidad no son fáciles de trazar. La historia política de España y Portugal, lo mismo que la de Iberoamérica, ha sido una serie no interrumpida de ilusiones y desencantos, superpuestos como un halo mágico a la prosa del vivir diario.

[1] Un cantar popular dice:

¿Quieres vivir sin afanes?
Deja la bola rodar;
que lo que fuere de Dios,
a las manos se vendrá.

(F. Rodríguez Marín, *Cantos populares*, IV, 143.)

Se dirá que en toda sociedad humana ha acontecido algo semejante; mas la capital diferencia entre el mundo ibérico y los demás pueblos occidentales es que la historia de éstos no sólo está integrada por personas que ilusionen o desencanten (Cromwell, Napoleón, etc.), sino también por realidades extrapersonales (economía, concepciones políticas dotadas de originalidad, mutaciones científicas o industriales, etc.). Hechos de este tipo son escasos en la historia hispana, e influyeron levemente en ella, como importación del exterior, no como innovación suscitada desde dentro. Frente a todo ello, lo "personal" se alza llamativamente sobre los productos de la cultura colectiva válidos para todos. La historia se vuelve así un alternado proceso de ilusiones y desencantos, forjados por la fe o el desengaño en torno a los jefes de la nación, por el mesianismo y el "antecristismo", por la exaltación del ídolo o por el vituperio del culpable. Desde lo profundo de la Edad Media hasta el siglo XIX ha estado la literatura ocupándose de Rodrigo, el último rey godo, y del traidor Julián que abrió las puertas de España a la muslemía para vengar el atropello de su hija por el libidinoso rey. Ambos fueron los "culpables" de la ruina de España, y sobre el rey nefasto acumuló la leyenda venganzas exquisitas. Unos siglos más tarde, se forjó otra causa "personal" para el curso de la historia. En 1497 murió el príncipe don Juan, el único hijo varón de los Reyes Católicos, y a tal desdicha ha venido achacándose tradicionalmente el curso torcido de la historia posterior debido, se dice, a los reyes de la casa de Austria. En otro sentido, el personalismo trascendente puede ejemplificarse con el entusiasmo del pueblo español por el rey Fernando VII, a quien llamaban nada menos que "el Deseado", aunque por puro placer mesianista, puesto que el monarca era el más bellaco y perverso que podía concebirse; sin embargo de ello, Fernando VII sirvió de incentivo a las masas españolas para arrojar de la nación los ejércitos napoleónicos (1808-1814). El esplendor cultural de España, durante el siglo XVIII, se atribuye a Carlos III, cuyo único mérito fué no perturbar la obra constructora de un grupo de aristócratas, ganados a la causa del intelectualismo. Hoy como ayer, el espíritu mesiánico o antimesiánico llena la historia de resonancias mágicas, y no es así extraño que la creencia religiosa presente en España matices singulares. ¿En qué país católico hay nada semejante a las procesiones de Sevilla en

Semana Santa? Las imágenes rivalizan en lujo y esplendor, y las cofradías encargadas de cada una de ellas entablan una guerra psicológica, sentimental, con las agrupaciones rivales. Entre quienes llevan esas imágenes, en tan espectaculares y dramáticas procesiones, hay hombres del pueblo que, como pueblo, pueden ser anarquistas (a veces lo son) que sueñan con arrasar la estructura social y con ella la Iglesia; pero como portadores de "su" imagen (el Jesús del Gran Poder, la Virgen de la Macarena, etc.) son capaces de matarse en defensa del honor y de la supremacía de su imagen. Suele explicarse frívolamente tal hecho acudiendo a la "superstición" del pueblo, lo cual no sirve para nada, porque tanta o más superstición que en España hay en el Sur de Italia o en Polonia, y no acontece nada comparable. El supersticioso lo es movido por el daño o provecho que fuerzas incognoscibles e indominables puedan causarle; el portador de la imagen sevillana se une totalmente a su "superstición", la convierte en sustancia de su mismo vivir y sufre por ella trabajos y penalidades. No pienso, huelga decirlo, que muchos de los "católicos" que intervienen en las procesiones de Sevilla crean y aprueben cuanto manda creer la Iglesia, entre otras razones porque lo ignoran. Lo que importa es que la persona se incluye en un halo de trascendencia, en el "suyo", que se convierte así en su "más allá", algo así como un paracaidista que constantemente estuviera suspendido en el aire. Se vive confiando en algo que está y acontece fuera de lo que uno hace. Se vive de lo que da la tierra, como generosa "alma mater". Cuando los productos de ésta no son fáciles de lograr, entonces se recurre al capital o a la técnica extranjera. Por eso en los países hispánicos las minas y los pozos de petróleo suelen estar en manos extrañas. O se vive de la mágica munificencia del Estado que distribuye abundantes empleos, también como un generoso "almus pater", sin preocuparse demasiado de lo eficaz de la función que se realice. Se flota dentro de la creencia en el Estado, lo mismo que dentro de la peculiar creencia religiosa antes aludida. En uno y en otro caso, la persona queda encerrada dentro de sí misma (lo que tiene poco que ver con lo que el vulgo pensante llama individualismo). El hispano, encerrado en sí, con los ojos en cada uno de esos "más allá", vive expresándose a sí mismo, presentando y representando su existencia, cual un retablo de su propio existir, en gestos, en palabras, en actitudes —a veces en

un arte prodigioso, o en rasgos de bella y abnegada moralidad. Lo que no es eso —repito—, es o ha sido importado de otras civilizaciones, en lo cual tampoco es imposible que el hispano descuelle de modo ocasional. Lo permanente, lo básico, es lo otro.

Una civilización así ha de defender su especial forma de trascendencia religiosa, con las uñas y con los dientes, y ha de oponerse a todo intento de crear formas de Estado que se le impongan como algo objetivo y extrapersonal. De ahí que los Estados hispánicos estén minados por la ineficacia y la inmoralidad, y no hayan podido ser nunca penetrados por una conciencia religiosa, objetivada y neutralmente igual para todos. La religión hispánica es una creencia personalizada, y no una guía para la conducta. Pero el hombre hispano es capaz de matar y matarse en defensa de "su" religión, de aquel mundo suyo, en el cual reinan su voluntad, su sueño y su capricho. Se sentiría perdido en un mundo regido por normas que él no puede infleccionar con su voluntad. Para que tal mundo no surja, es capaz de cometer los crímenes y las crueldades más horrendas, incompatibles con el más elemental cristianismo. Vista a esta luz, la Guerra Civil (1936-1939) ha sido la lucha entre la vieja religiosidad hispánica, petrificada por los siglos, y un ensayo de nueva religiosidad, de creación de otra órbita trascendente, vaga y nubosa, en la cual se combinara el "me da la gana" español, con un proyecto utópico de felicidad universal. Lo restante fueron anécdotas frívolas, servilmente calcadas del extranjero.

Sospecho que tal modo de enfrentarse con la vida se incubó y desarrolló en convivencia con la cultura mágica del Islam, basada en la sumisión a una creencia que a su vez suscitaba otras. Aunque según la ortodoxia musulmana Mahoma fuera el último profeta inspirado por Dios, es sabido que desde poco después de morir aquél hasta la época actual, el muslim anima su quietismo vital con el sueño esperanzado de un Mesías-Mahdi [1]. Añádase a esto el influjo de hispano-judíos y conversos sobre las clases más altas de la sociedad y sobre ciertas formas delicadas de espiritualismo religioso, y nos pondremos en vías de entender un aspecto esencial de tan dramática existencia.

[1] Ver E. Bloch, *Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, París, 1903.

Es, por supuesto, muy difícil presentar en forma visible y comprensible el proceso de penetración de lo religioso islámico dentro de la religiosidad cristiano-española, porque no estamos manejando "cosas", sino refiriéndonos a posturas de vida, a modos de enfrentarse sentimentalmente con el mundo en torno. Estos modos, al predominar sobre otros, llegaron a constituir un hábito y, a la postre, una manera de existir. Desde luego que la presencia, ancha y profunda, de todas esas manifestaciones de islamismo en la vida reflejada por el lenguaje y las costumbres no hubiera sido posible sin una adhesión simpática, sin un reconocimiento del prestigio irradiado por maneras de vivir opuestas —pero ineludibles— para los cristianos. La vida islámica se impuso y se opuso a la de sus vecinos; de ahí que éstos captaran cuanto les seducía y les era necesario material o espiritualmente, desde el alcohol hasta formas de milagros. Pero si nos limitáramos a catalogar "influencias", el resultado sería presentar a los cristianos españoles como unos colonos de los musulmanes, sin posibilidad de entender cómo pudieron salir de tal coloniaje, ni de articular la historia de España. El único modo de historiar que se adaptaría a mi tema parte del siguiente supuesto: los sarracenos se impusieron y se opusieron a los cristianos, y éstos imitaron y a la vez se defendieron desde dentro de la misma postura vital que los musulmanes les habían impuesto, es decir desde dentro de una "creencia", de una creencia en un poder ultraterreno. Los cristianos se opusieron y a la postre vencieron a los mahometanos, gracias a su fe en la eficacia bélica de un anti-Mahoma, que no sólo ganó batallas, sino que además sirvió de molde a la forma singularísima de la vida hispana. Los españoles no vivieron sus creencias como los italianos, los franceses o los alemanes, y por eso la religión de aquéllos fué muy distinta de la de éstos; fuera de España hubo un "más allá" y también un "más acá". Italia estructuró su vida sobre estímulos esencialmente mundanos (comercio, lujo, técnica naval, mente inquisitiva, escaso ardor combativo, sensualidad, falta de espíritu nacional y, por tanto, de poesía épica, etc.); la religión no fué ingrediente esencial para su historia, a menudo un teatro de lucha para extranjeros codiciosos de los bellos frutos de la inteligencia y el arte italianos. Francia se estructuró merced a la fuerza centrípeta de la capital de sus reyes, cuya dinastía (inyectada de sustancias divinas según luego veremos) sirvió

de columna vertebral a aquel país. Inglaterra, Alemania y las otras naciones de la Europa occidental, en uno u otro modo, edificaron su existencia sobre cimientos terrenos; mas España descansa sobre fundamentos "divinales", como tan bien lo ha dicho antes don Alonso de Cartagena (pág. 25) al distinguir los motivos de las guerras castellanas de aquellas "otras causas" que hicieron guerrear a los ingleses. La historia de España es, en efecto *divinal*, y sólo entregándonos plenamente a esa evidencia, conseguiremos entenderla. Desde el siglo IX al siglo XVII el eje de la historia hispana, en lo que tuvo de afirmativo, original y grandioso, fué una creencia ultraterrena, surgida como réplica heroica a otra creencia enemiga, bajo la cual agonizaban los restos de lo que fué la Hispania de los visigodos. Caso único y de dramatismo extraordinario. La España del siglo IX se rehizo y pudo subsistir gracias a la creencia en Santiago, en el que yace en la ciudad de Santiago de Compostela. Sin tal fermento de vida, la Península hubiera seguido el destino del Norte de África, o hubiera sido ocupada por europeos del Norte. Las páginas que siguen pretenden despojar esta idea de cuanto pudiera parecer a primera vista ocurrencia caprichosa y arbitraria.

CAPÍTULO IV

CRISTIANISMO FRENTE A ISLAM

LA CREENCIA EN SANTIAGO DE GALICIA

La historia de España sería impensable sin el culto dado a Santiago Apóstol y sin las peregrinaciones a Santiago de Compostela, es decir sin la creencia de hallarse allá el cuerpo de un discípulo y compañero del Señor, degollado en Palestina y trasladado a España en forma milagrosa; regresaba así a la tierra antes cristianizada por él, según una tradición que no tendría sentido discutir, y que existía desde antes de la llegada de los árabes. La fe en la presencia del Apóstol sostuvo espiritualmente a quienes luchaban contra los musulmanes; su culto determinó la erección de maravillosos edificios en Santiago y a lo largo de la vía de los peregrinos, y tuvo consecuencias literarias dentro y fuera de España; la orden de Cluny y otras no menos importantes se establecieron en el Norte de la Península, atraídas por el éxito de la peregrinación; por el camino llamado francés discurrieron millones de gentes, entre los siglos IX y XVII, que mantuvieron a la España cristiana de la Edad Media enlazada con el resto de Europa. Arte, literatura, instituciones, costumbres y formas de expresión lingüística se entrelazaron con la creencia en tan prodigioso hecho, acaecido en el "finis terrae" de la Europa cristiana, flotante en la bruma de un paisaje indeciso.

A pesar de lo mucho escrito sobre Santiago de Galicia, seguimos preguntándonos cómo fué posible tal hecho. Se comprende que Roma, cabeza de imperio, fuese continuada por la Roma cristiana, y que Jerusalén adquiriera un extraordinario relieve. Galicia, en cambio, carecía de importancia; no tuvo significación perceptible ni bajo los romanos, ni en la época visigoda; esperaríamos, entonces, que un milagro acontecido allá hubiera tenido vigencia sólo local, y que hasta hubiese sido rechazado como ilegítimo al ser conocido fuera

de España. No ocurrió así. Tenemos, por tanto, que pensar de nuevo en tan voluminoso suceso para que no continúe siendo un azar arbitrario y mudo.

A comienzos del siglo IX se veneraba, cerca de la antigua ciudad de Iria Flavia, un sepulcro que se decía encerrar el cuerpo del apóstol Santiago. La opinión ortodoxa siempre admitió que el apóstol era Santiago el Mayor, hijo del Zebedeo. Lo mencionan como tal Berceo y el Poema de Fernán González en el siglo XIII, de acuerdo con la tradición eclesiástica; pero la creencia popular, frente a la de los doctos, adoró a un Santiago que incluía al Mayor y al llamado "hermano del Señor" en el Evangelio, calificativo tomado al pie de la letra, según veremos, por quienes veneraban el sepulcro. Tal fraternidad, olvidada por la ortodoxia, formó durante siglos el centro de aquella creencia, que adquirió dimensiones considerables, sobre todo por referirse a un hermano del Salvador, es decir, a una codivinidad. Tal creencia descansaba sobre cultos precristianos de divinidades gemelas tales como Cástor y Pólux —Dioscuros o hijos de Júpiter—, uno de los cuales ascendía al cielo, mientras el otro permanecía en la tierra (al menos por algún tiempo) como protector del hombre. La creencia evangélica era, en este caso, reflejo de otras preexistentes y medio, a la vez, para sustituirlas. En España, como en otras partes, las creencias populares durante el primer milenario fueron confusas, y se hallaban entremezcladas de cristianismo y paganismo. La ortodoxia fué abriéndose paso por entre tradiciones que, a la larga, se desvanecieron.

De no haber sido España sumergida por el Islam, el culto a Santiago de Galicia no hubiera prosperado. Mas la angustia de los siglos VIII y IX fortaleció la fe en un Santiago hermano del Señor, que bajo la advocación de Cástor ya había logrado magníficas victorias, jinete en su blanco y radiante corcel. Otras circunstancias harán luego que lo que en otras partes fué milagro ocasional y anecdótico, se convirtiese en estructura íntima de España, en un tipo de vida olvidado de los confines entre cielo y tierra, entre el prodigio y la realidad de la experiencia. Arranca, en efecto, de la creencia en Santiago un tipo de existir originalísimo, algo que llamaré "teobiosis" integral, sin exacto paralelo en la Europa cristiana. El culto a Santiago no fué un simple rasgo de piedad, utilizado luego en la lucha contra el moro.

La verdad es, por el contrario, que tal creencia salió del plano humilde del folklore y asumió dimensión incalculable como respuesta a lo que estaba aconteciendo en el lado musulmán: a una guerra sostenida y ganada por la fe religiosa, se intentó oponer (no racionalmente, claro está), otra fe bélica, grandiosamente espectacular, apta a su vez para sostener al cristiano y llevarlo al triunfo. Del mismo modo que se imitaba a los musulmanes en múltiples aspectos de su existencia, se establecía también una correlación en cuanto al uso bélico de las creencias.

A comienzos del siglo IX, unos cien años después de la invasión sarracena, los cristianos del Noroeste se sentirían muy caídos material y moralmente. El aislamiento respecto del resto de la cristiandad, muy grande ya en la época visigótica, debía ser casi total. Nadie miraría como posible restaurar la antigua monarquía de Toledo sobre la tierra de España. Mas he aquí que a comienzos del siglo X los cristianos comienzan a erguirse bajo Alfonso III (866-910), que amplió considerablemente los límites del reino astur-leonés. Sus hijos y sus súbditos lo mencionan en 917 como "magnus imperator"[1]. Los cristianos no se consideraban ya empequeñecidos frente a los musulmanes, puesto que llaman "imperator" a sus monarcas, antes simplemente "príncipes" o "reges". ¿Qué justificación hallaríamos a semejante elevación de rango? Me atrevo a decir que el título de "imperator" es inseparable del título de pontífice dado con gran pompa verbal al obispo de Santiago, y de lo cual tenemos la primera muestra, que yo sepa, en un documento del año 954, y que es muy probable no fuese el primero: "Yo, Ordoño, príncipe y humilde siervo de los siervos del Señor, a vos, ínclito y venerable padre y señor Sisnando, obispo de nuestro patrón Santiago y *pontífice de todo el orbe*, os deseo eterna salud en Dios Nuestro Señor"[2]. Quien así escribía era el rey Ordoño III de León, el cual debía tener poderosos motivos, no sólo políticos, para dar título papal al obispo de Santiago, desconociendo así la jerarquía del romano pontífice[3]. El rey se permitía tal magnificación, porque los obispos de Santiago se creían pontífices; y lo creían

[1] R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, págs. 74, 77 y 710.

[2] *España sagrada*, XIX, 366. A. López Ferreiro, *Historia de la Iglesia de Santiago*, II, 319. R. Menéndez Pidal, *l. c.* El texto latino dice: "totius orbis antistiti".

[3] Si tenemos presente lo que eran los romanos pontífices en el siglo X, y

porque Santiago era más alto apóstol que San Pedro: era protomártir, predilecto de Dios, hermano de Cristo e "hijo del trueno" según el Evangelio; la fe popular (que veremos luego reflejarse en la liturgia) lo había, en efecto, convertido en hermano gemelo del Señor[1]. Si supongo que el obispo Sisnando no fué el primero en creerse con derecho al pontificado universal, hay desde luego documentos que prueban que no fué el último. En 1049 el obispo Cresconio fué excomulgado por el Concilio de Reims, "porque contra el derecho divino reivindicaba para sí la cúspide del nombre apostólico"[2]. Durante el obispado

cómo serían vistos desde León y Santiago, entenderemos mejor la pretensión de los prelados compostelanos. "Los papas en aquel tiempo aparecen y desaparecen según se les antoja a las facciones feudales. Los hay que mueren asesinados, o acaban sus días en una prisión. En aquel medio romano la desmoralización corre parejas con la brutalidad; intrigas femeninas dispusieron de la tiara más de una vez, pues Marozia y Teodora, sirviéndose de sus amantes o de sus sucesivos maridos, hicieron nombrar papas a sus hijos" (H. Pirenne, *Histoire de l'Europe*, 1936, pág. 115). Un hijo de Marozia, que se titulaba "senadora, senatrix" y mandaba sobre Roma, gobernó la capital de la cristiandad de 932 a 954; mientras Alberico ejercía así la tiranía, otro hijo de Marozia, ocupaba la silla de San Pedro (931-936), estrictamente vigilado por Alberico, quien, en tanto vivió, nombró los papas: León VII (936-939), Esteban VIII (939-942), Marino II (942-946), Agapito II (946-955), quien por breves años elevó algo el caído prestigio de los pontífices. Los papas anteriores obedecieron en silencio al Tirano y no tuvieron relación con el exterior (F. Gregorovius, *History of the City of Rome in the Middle Ages*, Londres, 1895, III, 321). Al morir Alberico (954) le sucedió su hijo Octaviano, que al morir Agapito II ocupó la sede pontifical reuniendo así en sus manos los dos poderes, con el nombre de Juan XII. Su pontificado se señaló por un caótico desenfreno; el Papa, de 18 años, se dió a la sensualidad y a emular la Roma de los emperadores, en compañía de muchachos y muchachas tan jóvenes como él; durante una de aquellas orgías el Pontífice ordenó a un diácono en una cuadra (Gregorovius, *l. c.*, pág. 336). No hubo, pues, obstáculo para que Santiago fortaleciera sus pretensiones apostólicas; la Roma de San Pedro (apóstol, como veremos, menos importante para los leoneses y gallegos que Santiago) aparecía débil, aislada y envilecida, sin fuerza moral para detener los avances de la sede del Hijo del Trueno. Santiago y Roma eran dos islotes de la cristiandad que durante el siglo X se ignoraron uno a otro. El siglo XI hizo variar aquel estado de cosas.

[1] Era así manifiesto el intento de crear en España un duplicado de la correlación pontificado-imperio.

[2] López Ferreiro, *Hist. Igl. Sant.*, II, 483. ("Quia contra fas sibi vendicaret culmen apostolici nominis.")

o pontificado de Diego Gelmírez (1100-1140), período de máximo esplendor para Santiago, aquel magnífico personaje instauró en su corte pompa y honores pontificales; muchos lo censuraban, y le recordaban "que algunos de sus antepasados habían pretendido nada menos que equiparar su iglesia con la de Roma" (L. Ferreiro, III, 274). Gelmírez nombró cardenales, que vestían paños de púrpura; recibía a los peregrinos "Apostolico more", como si fuera, en efecto, el papa. Esa ilusión se fortalecía con el uso de llamarse "romeros" los peregrinos de Santiago:

¡Ay fuese a la romería!
¡Ay fuese a la Roma santa! [1].

Basta con los anteriores datos, que abarcan un período de tres siglos, para dejar probado el constante afán de universalismo jerárquico en los prelados compostelanos. Ya sé que no sólo Santiago disputó a Roma su supremacía durante la Edad Media, y que, alguna vez, Milán se creyó con superiores títulos. La leyenda del Graal, por otra parte, supone la idea de que el eje de la cristiandad no pasaba sólo por Roma. Pero nada de eso se concretó en una pretensión tan sostenida como la de Santiago, ni tan conexa con un estado de ánimo popular y con formas de liturgia y de culto. Se sintió que de veras y justificadamente era Santiago el centro de la catolicidad. Tal sentimiento debía ser ya fuerte en torno a Alfonso III (866-910), que justamente fué quien hizo construir el primer templo decoroso en honor del Apóstol: "Et fizo la eglesia de Sant Yagüe, toda de piedra taiada, con pilares de mármol, *ca antes de esto, de tierra era fecha*" [2]. El realce y ennoblecimiento de cultos antiquísimos iban parejos con la intensa actividad militar de Alfonso III.

La presencia del cuerpo de Santiago en Iria Flavia no es mencionada antes del siglo IX, aunque sí se había hablado de la venida del Apóstol a España con motivo de la cristianización de la Península;

[1] C. Michaelis, *Cancioneiro da Ajuda*, II, 805. En estos cantares asturianos de danza prima, al mentar a Roma se piensa en Santiago.

[2] *Crónica general*, pág. 369 *b*. Fué este rey gran constructor de iglesias. En la ruta de Santiago se encontraba el santuario de una pareja de santos gemelos, Facundo y Primitivo: "Fizo otrossi sobre los cuerpos de sant Fagundo et sant Primitivo, en la ribera de Ceya, una eglesia de grant lavor" (*ibid.*, pág. 379 *a*).

ya entonces se confundían ambos Santiagos [1], que continuaron confundidos posteriormente.

En martirologios anteriores al año 1000 se coloca la pasión de Santiago en 25 de marzo, aunque en estos términos: "passio sancti Iacobi Iusti, fratris Domini, sicut in Actibus Apostolorum continetur" —pasión de Santiago el Justo, hermano del Señor, según se contiene en los Hechos de los Apóstoles [2]. La pasión de que hablan los Hechos es la de Santiago el Mayor, en tanto que el hermano del Señor es Santiago el Justo, o sea, el Menor. La yuxtaposición de ambos apóstoles no fué única, porque ocurrió lo mismo con casi todos los demás [3]. En nuestro caso acontece, sin embargo, que ese tercer Santiago, resultado de la fusión de ambos, sufría su pasión el 25 de marzo, en el mismo día que se conmemoraba la pasión de Cristo (L. Ferreiro, I, 311-312), circunstancia que acentuaba la hermandad de ambos. El llamado *Códice calixtino*, falsamente atribuído al papa Calixto II, y compuesto en el siglo XII, todavía hace coincidir ambas pasiones en el mismo día 25 de marzo. Más tarde se trasladó al 25 de julio la festividad de Santiago, cuando ya no era urgente acentuar el carácter codivino del Apóstol, y se percibió lo inadmisible de tal paridad.

Si Santiago de Galicia fué una fusión de los dos Santiagos evangélicos, la actividad militar y ecuestre de Santiago Matamoros supone en el apóstol cristiano unos rasgos enteramente ajenos a cuanto dicen sobre él los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, la Historia eclesiástica de Eusebio de Cesárea y otras fuentes hagiográficas. El Santiago en que creían los españoles del siglo IX es el que luego aparece descripto en la *Crónica general* de Alfonso el Sabio, al narrar la aparición milagrosa del Apóstol en la batalla de Clavijo (822), en unos términos que corresponden a lo que esperaba la gente, habituada por tradición a imaginarse a Santiago, y antes a los Dioscuros, luchando furiosamente sobre un caballo blanco para bien de sus patrocinados. El Apóstol se apareció al rey Ramiro I, y le dijo: "N. S. Jhesu Cristo

1 El *de ortu et obitu Patrum*, atribuído a San Isidoro al parecer sin fundamento, realiza ya la confusión, que también se halla en un texto bizantino que le sirve de base. Monseñor Duchesne (*Annales du Midi*, 1900, XII, 156-157) califica de enorme tal error.

2 López Ferreiro, *Hist. Igl. Sant.*, I, 63, que refiere a martirologios del siglo VIII y posteriores.

3 Rendel Harris, *The Twelve Apostles*, Cambridge, 1927, *passim*.

partió a todos los otros apóstoles, *mios hermanos*, et a mí, todas las otras provincias de la tierra, et a mí solo dió a España que la guardasse et la amparasse de manos de los enemigos de la fe[1].... Et por que non dubdes nada en esto que te yo digo, veerm'edes cras andar y en la lid, *en un cavallo blanco, con una seña blanca et grand espada reluzient en la mano*" (pág. 360). Entonces los cristianos, "fiando en ell ayuda de Dios et dell apóstol sant Yagüe", vencieron a los moros.

También en 449, antes de Cristo, los gemelos Cástor y Pólux habían aparecido sobre sus blancos caballos y así decidieron la victoria del dictador Postumio junto al lago Regilo[2]. Estrabón (VI, 261) habla de un altar erigido a orillas del río Sagra para conmemorar la victoria lograda con el auxilio de los Dioscuros, en la que 10.000 locrios vencieron a 130.000 crotoniatas.

El caso más patente de aparición dioscúrica en España se encuentra en la *Vida de San Millán*, de Gonzalo de Berceo, primera mitad del siglo XIII. El conde Fernán González ganó la batalla de Simancas (939), según el poeta, gracias a la ayuda de Santiago y San Millán; temían los cristianos la superioridad numérica de los musulmanes:

> Mientre en esta dubda sedíen las buenas yentes,
> asuso contral çielo fueron parando mientes:
> vieron dues personas fermosas e lucientes,

[1] La crónica traduce el texto latino de los llamados Votos de Santiago, en Flórez, *España sagrada*, XIX, 331. Por su texto se ve que la misión de Santiago fué sentida como una empresa bélica relacionada con la tarea de la Reconquista. El Señor no mandó a ningún apóstol a pelear con armas, sino a enseñar a las gentes con suaves palabras: "ite, docete omnes gentes".

[2] "Los dioses se han aparecido a nosotros, a Postumio en el lago Regilo, y a Vacieno en la vía Salaria... ¿crees que montaban caballos blancos cuando se aparecieron a Vacieno?" (Cicerón, *De natura deorum*, III, 5; II, 6). En este último lugar se dice que en la batalla del lago Regilo, Cástor y Pólux, "ex equis pugnare visi sunt", se les vió luchar montados a caballo. Para estas y muchas otras referencias, véase el excelente artículo sobre los *Dioskuroi* en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, IX, col., 1091: "Desde antiguo la primitiva pareja de dioses aparece relacionada con caballos, especialmente blancos". Eurípides los llama λευκοπώλω... ἐκγόνω Διός (*Heracles furioso*, vs. 29-30). Se les imaginó incluso como dos caballos blancos, aunque más tarde los caballos se convierten en su atributo. En Esparta eran modelo y protectores para todo ejercicio ecuestre o militar. Había un altar dedicado a ellos a la entrada del hipódromo de Olimpia (Pausanias, V, 15, 5), etc.

mucho eran más blancas que las nieves reçientes.
Viníen en *dos cavallos plus blancos que cristal...*
avíen caras angélicas, celestial figura,
descendíen por el aer a una grant pressura,
catando a los moros con torva catadura,
espadas sobre mano, un signo de pavura (437-439).

La derrota de los moros fué completa:

fué con Dios e los sanctos la fazienda rancada (452) [1].

Nos hallamos, por consiguiente, ante una mezcla de creencias, tan frecuentes en los primeros siglos, y en las que paganismo y cristianismo se interfieren. El cruce acontece ya en el Evangelio. Se dice en Marcos, III, 17: "Y a Jacobo, hijo de Zebedeo, y a Juan, hermano de Jacobo; y los apellidó Boanerges, que es Hijos del Trueno". Rendel Harris ha demostrado que *Boanerges* es palabra de origen semítico que contiene en su primera parte el tema *bn* 'hijo' (hebreo *bnaym:* 'hijos'; estado constructo: *bney; rges*, corresponde al hebreo *ra'am* 'trueno'); *rayasa* en árabe significa 'tronar' [2]. *Boanerges* dice lo mismo que *Dios-kuroi* 'hijos de Júpiter Tonante', o que *Bana-ba-Tilo* 'hijos del cielo', en el África Oriental portuguesa. No creo que haya duda sobre el sentido de *Boanerges* en el Evangelio, si se relaciona ese pasaje con Lucas, IX, 54, en donde Santiago y Juan ofrecen a Jesús hacer descender fuego del cielo a fin de aniquilar a ciertos samaritanos, ayuda que el Señor, puro espíritu, rechaza: "Vosotros no sabéis de qué espíritu sois". La creencia en el poder tonante de Santiago (como uno de los hermanos "Boanerges") se percibe aún en el oficio que en el siglo XI se cantaba en la iglesia de Santiago, en donde se repite continuamente "Boanerges, filii tonitrui":

"Sicut enim tonitrui uoces faciunt terram tremere, sic omnis mun-

[1] Veo que ya mencionó el carácter dioscúrico de esta aparición A. H. Krappe, *Spanish Twin Cults*, en *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1932, VIII, 13. En dicho artículo se hallarán algunos datos más sobre parejas de santos en España, además de otras interesantes observaciones, que no recojo, por ser mi propósito hacer sentir el hecho vivo de la creencia en Santiago, prescindiendo del esquema folklórico en que se halla inclusa. Mi interés se centra en la forma de vida de un pueblo, y no en la historia de las religiones.

[2] R. Harris, *Boanerges*, 1913, págs. 2-4.

dus contremuit uocibus illorum", como las voces del trueno hacen temblar la tierra, así el mundo todo se estremeció con las voces de ellos. El trueno físico fué sustituído por el de la palabra; pero es obvio que, sin aquél, éste no existiría.

El hijo del trueno fulgura el rayo del cielo, combate como un dios luminoso sobre un caballo de blancura deslumbrante, y blandiendo su reluciente espada. En vista de ello y de cuanto aún diremos, parece indudable que Santiago, tal como lo imaginaba la fe popular, es una complicada combinación de multitud de divinidades previas. Corresponde a Georgiana G. King el mérito de haber llamado la atención (aunque sin pruebas bastantes) sobre el sincretismo de tal figura, en la que se hallan aspectos de otras divinidades iberorromanas [1]. J. R. Mélida ya vió la relación entre el jinete representado tan a menudo en monedas ibéricas y el culto de Cástor como divinidad ecuestre; a veces el jinete maneja una lanza, y en dos monedas aparecen rayos (G. G. King, págs. 298 y 289). La relación de todo ello con los Dioscuros es evidente; Toutain [2] encuentra dos inscripciones a Pólux en la Bética, a las que puede añadirse otra en Tortosa [3]. Con los Dioscuros se combinó el culto de Marte, de Serapis y de otras divinidades.

Por excelente que sea el estudio de G. G. King, su resultado es, sin embargo, que el problema español de Santiago, unido a un momento y lugar dados, se resuelve en la abstracta generalidad de la historia de las religiones, que ahora no nos interesa sino remotamente. Santiago combate como un Dioscuro en su caballo blanco, pero lo que esencialmente afectó a la religiosidad de la Reconquista es el sentimiento de que Santiago fuese un hermano del Señor. Bajo la influencia del culto de los Dioscuros, tan arraigado en Siria y Palestina, surgió la creencia de ser varios apóstoles hermanos gemelos de Jesús. Los padres de la Iglesia interpretaron tal hermandad espiritualmente, pero el pueblo (cuyos puntos de vista reflejan los escritos apócrifos) tomó tal hermandad en su pleno sentido físico. El nombre del apóstol Tomás significa 'mellizo' en siríaco. En el citado *de ortu et obitu Patrum* se dice: "Tomás, apóstol de Cristo, llamado Dídimo (que en

[1] *The Way of S. James*, 1920, III, 294 y sigs.

[2] *Les cultes païens dans l'Empire Romain*, I, I, 411.

[3] "Castori et Polluci M. Valerius Anthus Votum Solvit Libens" (CIL, II, Suppl. 6070).

griego significa mellizo), y en latín *hermano gemelo de Cristo* y semejante al Salvador" [1]. El famoso heresiarca gallego Prisciliano, gran lector de escritos apócrifos, identificó al apóstol Judas de las epístolas canónicas con el Tomás del cuarto Evangelio, y lo convirtió así en hermano gemelo del Señor: "Judas apóstol, el hermano gemelo del Señor ("didymus Domini"), que creyó más en Cristo después de haber tocado las llagas de su pasión" [2].

Con ambos textos tenemos la prueba de haber corrido por España la creencia de tener Cristo hermanos gemelos, doctrina herética, pero que al parecer aceptaban algunos o muchos en el ambiente de sincretismo religioso de fines del Imperio Romano. Unos textos hacen gemelos de Cristo a unos apóstoles, y otros, a otros. Ya había dicho Mateo (XIII, 55): "¿No es éste el hijo del Carpintero? ¿no se llaman sus hermanos Jacobo y José?", en lo cual no nos interesa el problema escriturario de lo que signifique aquí "hermano", sino lo que la opinión popular percibía en ello, esa opinión que confundía a ambos Santiagos. Lo que se entendía por "hermano" es lo que se lee en una epístola apócrifa del seudo-Ignacio dirigida a Juan. Después de expresar su deseo de ver a la Virgen en Jerusalén, añade que igualmente desearía conocer a Santiago, "al venerable Santiago, llamado el Justo, quien, según es fama, se asemeja muchísimo a Cristo Jesús en su vida y en su trato con las gentes, *como si fuera un mellizo nacido de la misma matriz;* dicen que si lo viere, veré al mismo Jesús, sin hallar variación en un solo rasgo de su cuerpo" [3].

Este apóstol, gemelo del Señor, sufre su martirio en forma paralela a la pasión de Cristo, según refiere la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (II, 23). Dice el obispo J. B. Lightfoot *(o. c.*, I, 596) que a lo largo de la historia de la Iglesia, desde sus primeros tiempos, hubo

[1] "Thomas apostolus Christi, Didymus nominatus, et juxta Latinam linguam Christi geminus, ac similis Salvatoris." (En R. HARRIS, *The Twelve Apostles*, p. 55.)

[2] Edic. Shepss, pág. 44. R. HARRIS, *Boanerges*, pág. 408, observa que Prisciliano no veía dificultad en combinar la divinidad de Cristo con el hecho de tener un hermano gemelo.

[3] "Similiter et illum venerabilem Jacobum qui cognominatur Justus; quem referunt Christo Jesu simillimum vita et modo conversationis, ac si ejusdem uteri frater esset gemellus; quem, dicunt, si videro, video ipsum Jesum secundum omnia corporis ejus lineamenta" (Texto en J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, parte II vol. II, pág. 655.)



Crucifixión (siglo XIV). El rostro del apóstol Santiago es réplica del de Jesucristo. (Grabado reproducido de la revista *Dedalo*, Milán, 1930, XI, 1284.)

la tendencia a encontrar en la vida de los santos y mártires una conformidad literal con los sufrimientos del Señor. En el caso de Santiago el Justo sus enemigos son los escribas y los fariseos; muere durante la Pascua; ruega por sus verdugos: "Perdónalos, Señor, porque no saben lo que se hacen"; la destrucción de Jerusalén es castigo por haberle dado muerte. Lo mismo se ha dicho de otros mártires, y ya veremos el reflejo de dicha tradición en el caso de Santiago de Galicia.

En otros relatos apócrifos se sigue insistiendo sobre la hermandad de Jesús y Santiago: "¿No es éste el hijo del Carpintero, y su madre María, y sus hermanos Santiago y Simón?", en donde se reducen a dos los cuatro hermanos mencionados en Mateo, XIII, 55[1]. Para quienes en los primeros siglos de su culto veneraban el sepulcro de Galicia, el Apóstol fué a la vez "el hijo del trueno" y el hermano de Jesús, con lo cual se sumía en la remota tradición de los Dioscuros. Había reliquias de Santiago, hermano del Señor —"Sancti Jacobi, germani Domini"[2]—, que referimos a Santiago de Galicia, y no a Santiago el Menor, no sólo por cuanto hemos visto anteriormente, sino por el testimonio de historiadores árabes que escriben, porque así lo oían decir, que el Santiago venerado en Galicia era "el hijo del Carpintero".

La creencia de que Jesús y Santiago (el de Compostela) eran mellizos se refleja en la pintura. Dice Karl Künstle *(Ikonographie der Heiligen,* Friburgo, 1926, II, 318): "El retrato de Santiago por Giovanni Santi en la sacristía de la catedral de Urbino se distingue de la figura de Cristo sólo por el largo báculo de peregrino. Martín Schaffner lo representó con los rasgos de Cristo en el Museo Germánico de Nurenberg". Como ilustración de este importante hecho reproduzco en las láminas que siguen una crucifixión del siglo XIV, en donde el Santiago al pie de la cruz tiene el mismo rostro de Cristo (tomado de la revista *Dedalo,* 1930, XI, 1284), y una imagen de Santiago que, como en el caso a que antes se refiere K. Künstle, sólo se distingue de un Cristo por el báculo de peregrino *(Florentine Painting,* III, 2, pt. 1, pl. 33 [3], por R. Offner, a quien doy las gracias por autorizarme a reproducir esta fotografía).

[1] *Hechos de Andrés y Matías,* en A. WALKER, *Apochryphal Gospels,* 1873, pág. 354.

[2] Hallada en la catedral de León, en una caja con un texto en letra visigoda, por tanto anterior al siglo XII (ver J. E. DÍAZ-JIMÉNEZ, *BAH,* 1892, XX, 126).

Los árabes sentían viva curiosidad por cuanto era religioso, y árabe y español fué el primer historiador de las creencias religiosas: el cordobés Ibn Hazm (994-1063). En su famosa *Historia crítica de las ideas religiosas*, traducida por M. Asín. Ibn Hazm habla de ciertos cristianos españoles que atribuían hermanos a Jesús; no se lo explica, "a no ser que digan que María los engendró de José el Carpintero, pues eso es lo que afirma una secta de los antiguos cristianos, uno de los cuales fué Julián, metropolitano de Toledo"[1]. Ibn Hazm menciona a Santiago el Menor como hijo de José el Carpintero (III, 109), pero no he hallado en su obra referencia concreta al santuario de Compostela. Muy importantes son, en cambio, las dadas por otros autores. Ibn 'Idārī escribió en el siglo XIII una Historia de África y de España, en la cual, según costumbre árabe, recogió fragmentos de autores más antiguos. Según él, "Santiago es el *más importante santuario cristiano*, no sólo de España, sino de la Tierra Mayor (i. e., Europa). La iglesia de esta ciudad es para ellos *como la Kaaba para nosotros;* invocan a Santiago en sus juramentos, y se dirigen en peregrinación a su santuario desde los países más remotos... *Algunos cristianos dicen que Santiago era hijo de José el Carpintero*[2]... Los devotos vienen a su templo desde Nubia, el país de los coptos"[3].

Aun más importante es el testimonio de Ibn Hayyān, historiador cordobés (987-1076), recogido por Al-Maqqarī, a comienzos del siglo XVII, en sus famosas Analectas:

> Santiago es una ciudad en la región más apartada de Galicia, y uno de los santuarios más visitados, no sólo por cristianos de

[1] III, 58. Nota Asín que tal opinión no se encuentra en los escritos de San Julián de Toledo, pero fué sostenida por Apolinar, uno de cuyos discípulos se llamaba Julián, y de ahí la confusión de Ibn Hazm. La España visigótica abundó en creencias heréticas, comenzando por el arrianismo. Según A. Harnack ninguna otra iglesia occidental tuvo que hacer frente a tantas herejías como España *(History of Dogma*, Londres, 1898, V, 282). La creencia de que Jesús tuvo hermanos fué sostenida por Helvidio y por los llamados comarianitas. San Ambrosio y otros padres de la Iglesia eludieron la dificultad que les planteaba el Evangelio, atribuyendo los hermanos de Jesús a un primer matrimonio de San José (ver *The Catholic Encyclopedia, s. v.* "The Brethren of the Lord"). Después de los libros de Rendel Harris es manifiesto que en todo ello influyó el culto precristiano de los Dioscuros.

[2] Véase el apéndice 1: "José el carpintero".

[3] *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. de E. Fagnan, 1904, II, 491, 494.



El apóstol Santiago representado con rasgos idénticos a los de Jesucristo. (Reproducido del libro *Florentine Painting*, III, 2, parte 1, lámina 33 [3], por el profesor R. Offner, a quien doy las gracias por permitir la publicación de este grabado.)

España sino también de Europa; para ellos es Santiago tan venerable como para los musulmanes lo es la Kaaba en la Meca, pues en el centro de su Kaaba se encuentra también el objeto de su suprema adoración *(almatal)*. Juran en su nombre, y van allá en peregrinación desde los lugares más distantes de la cristiandad. Pretenden que el sepulcro colocado en aquella iglesia es el de Santiago, uno de los doce apóstoles y el más amado por Jesús. *Los cristianos lo llaman hermano de Jesús*, porque no se separaba de él [1]. Dicen que fué obispo de Jerusalén y que anduvo predicando la religión y haciendo prosélitos, hasta llegar a aquel remoto rincón de España. Volvió luego a Siria, en donde murió a la edad de 120 años solares. Pretenden igualmente que, después de su muerte, sus discípulos lo trajeron y lo enterraron en aquella iglesia, por ser el lugar más lejano en donde había dejado la huella de su predicación. Ningún rey musulmán pensó nunca en penetrar hasta allá o en someter la ciudad al Islam, a causa de lo inaccesible de su posición, y de los peligros del camino. Tal empresa estaba reservaba a Almanzor [2].

Ibn Hayyān era hijo de un secretario de Almanzor, y oiría hablar mucho de Santiago, tanto a moros como a cautivos cristianos, después de la famosa expedición que nadie había osado emprender antes de aquel rayo de la guerra. El Apóstol de Galicia era para los cristianos (dijéranlo o no abiertamente los textos eclesiásticos), lo que otros datos permiten deducir e intuir: una yuxtaposición de ambos Santiagos, en cruce con la leyenda de los Dioscuros. La impresión recogida por Ibn Hayyān es que Jesús y Santiago eran considerados como hermanos, porque ambos formaban una pareja inseparable. Eso es lo que el pueblo cristiano creía y sentía hacia el año 1000, y venía creyendo desde siglos antes. Ibn 'Idārī sabía que Santiago era hijo de José el Carpintero, e Ibn Hazm se extrañaba de que gen-

[1] En árabe, *lazūm*, según el *Lexicon* de Lane, 'one who keeps, cleaves, clings or holds fast much, or habitually to a thing'. Como si dijéramos, en nuestro caso, "que nunca se despegaba de Jesús".

[2] He seguido la traducción de P. de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties*, II, 193, pero corrigiéndola algo en vista del texto árabe (con ayuda de los señores Hitti y Ziadeh), en *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, par Al-Makkari, Leyden, 1855, I, 270.

tes cristianas aceptaran el que Cristo tuviese hermanos. Desde direcciones distintas, los tres escritores árabes comprueban nuestro supuesto de lo que en realidad sentían los españoles entre los siglos IX y XI.

En los sermones falsamente atribuídos al papa Calixto II, forjados por eclesiásticos compostelanos en el siglo XII, para realzar aún más el culto del Apóstol, hallamos alusiones a su fraternidad con Jesús, aunque traducida ya a un lenguaje alegórico: "Es más importante ser hermano del Señor en el espíritu que en la carne. Por consiguiente, *quien llama a Santiago Zebedeo* [el Mayor] o a Santiago Alfeo [el Menor] *hermano del Señor*, verdad dice"[1]. Seguía, pues, viva la creencia en la hermandad con Cristo, y de la igualdad de ambos Santiagos, lo cual casa perfectamente con los testimonios árabes. Son, además, importantes, los sermones del seudo-Calixto, por la forma en que expresan lo que sobrevivía de la creencia en un Santiago dioscúrico. La señora Michaëlis de Vasconcellos, que no sospechaba la conexión entre Santiago y los Dioscuros, menciona atinadamente "la gran inclinación del Noroeste marítimo de España hacia las supersticiones siderales"[2]. Mas el ser Santiago un "hijo del trueno" y su presencia en la Transfiguración del monte Tábor, establecía ya el enlace, no con supersticiones, sino con creencias astrales, de las que hay un eco en el estilo de estos sermones: "Brillaba en su conversación como el lucero refulgente de la mañana entre las estrellas, al igual de una gran luminaria"[3]. Con igual sentido espiritual y alegórico Santiago "tronó por mandato del Señor en toda Judea y Samaria, y hasta en el último confín de la tierra, esto es, en Galicia; lanza truenos de terrífico son, riega la tierra con su lluvia,

[1] "Majus est esse fratrem Domini spiritualiter quam carnaliter. Quisquis ergo aut Jacobum Zebedaei au Jacobum Alphaei *fratrem Domini*, verum dicit." *(Sermones quatuor de Sancto Jacobo Apostolo in Gallaecia habiti*, en *Patrologia*, de Migne, S. L., vol. 163, col. 1.387.) Otra prueba de la confusión entre ambos Santiagos nos la da la *Historia compostellana*. Don Mauricio, obispo de Coimbra, descubrió en Jerusalén y trajo a España la cabeza de Santiago el Menor *(España sagrada*, XIX, 252); pero la *Historia compostellana* (en *España sagrada*, XX, 222) cree que esa cabeza pertenece al cuerpo enterrado en Compostela, lo que prueba que no ofrecía dificultad referir al patrono de España la cabeza del hermano de Jesús, o sea, Santiago Alfeo o el Menor.

[2] *Cancioneiro da Ajuda*, II, 842.

[3] *Patrologia, l. c.*, col. 1.398.

y emite resplandores". Ambos Boanerges "regaron la tierra con su lluvia al comunicar a los creyentes con su predicación la lluvia de la gracia divina" (col. 1.383). Mas todavía hoy, el campesino portugués habla del trueno como si Santiago los produjera.

Cada una de aquellas creencias había venido por vías distintas, y pertenecía a distintas épocas. No guardaban entre sí conexión razonable de ninguna clase. El ambivalente Santiago de Galicia sería para unos el hermano de Jesús; para otros un semihermano, hijo de un primer matrimonio de José, idea rechazada por San Jerónimo (346-420) y reemplazada con otra más de acuerdo con su amor por la virginidad: los llamados hermanos de Jesús eran sólo sus primos, José no tuvo otra esposa sino la Virgen, y él mismo, siempre permaneció virgen. Mas en los siglos IV y V corría en árabe una *Historia de José el Carpintero*, según la cual José vivió cuarenta y nueve años con su primera esposa, y en ella tuvo a Judas, Justo, Santiago y Simón [1]. En esta enumeración, Santiago el Justo se desdobla en dos personas; en tanto que en la epístola del seudo-Ignacio se convierte en hermano gemelo del Señor, parentesco en que creían ciertos cristianos españoles. El tema milenario de los Dioscuros se infiltraba en las creencias cristianas [2], y florecía con intensidad y

[1] Ver E. Amann, *Le protévangile de Jacques*, 1910, págs. 216-217; P. Santyves, *Deux Mythes évangéliques*, 1938, pág. 89.

[2] No conozco ningún estudio acerca de la infiltración y pervivencia en España de la materia de los escritos apócrifos del Nuevo Testamento, que según vimos antes, eran conocidos y utilizados por Prisciliano, y debieron persistir en el rito mozárabe. Hay un *Hymnus in diem Sancti Thome Apostoli*, inspirado en los *Hechos de Tomás*, el Dídimo, es decir, el hermano gemelo de Cristo. En los *Hechos*, Jesús se muestra con los mismos rasgos de Tomás: "Con la apariencia de Judas Tomás". Jesús tiene que desengañar a quienes le confunden con el Apóstol: "Y el Señor le dijo: «Yo no soy Judas, que también es Tomás; yo soy su hermano»" (*The Ante-Nicene Fathers*, New York, 1925, vol. VIII, pág. 537). Tomás, de acuerdo con su ascendencia dioscúrica, es un hábil constructor de edificios, y así figura en el himno mozárabe. De la India vinieron a pedir al Señor un arquitecto, y aquél designó a Tomás como "aptum artificem". El himno mozárabe no cuenta, naturalmente, que ambos eran, por decir así, intercambiables, y se limita a llamarlo "Didimus apostolus" (ver *The Mozarabic Psalter*, edit. por J. P. Gilson, Londres, 1905, pág. 199). Véase cómo se refleja esto en los sermones citados del seudo-Calixto, al analizar el calificativo de "geminus" 'mellizo' dado a Tomás: "*Geminus*

sentido nuevos, lo cual, en último término, interesa más que el contenido mismo de la creencia y sus orígenes.

El oficio divino en la catedral compostelana durante el siglo XI, y supongo que desde mucho antes, exaltaba los méritos del Apóstol en forma juzgada excesiva luego, puesto que aquel oficio fué cambiado en el siglo XII. Inspirándose en Marcos, III, 17, y en Mateo, XX, 21 y sigs., los oficios decían:

> Jesús llamó a Santiago Zebedeo, y le puso por nombre Boanerges. *Llamó aparte* al bienaventurado Santiago en el monte excelso, y se transfiguró ante él. Santiago y Juan dijeron a Jesús: Concédenos que nos sentemos en tu gloria, uno a tu diestra y otro a tu siniestra.
>
> —¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber?
>
> Pero ellos dijeron: Podemos [1].

En los sermones del seudo-Calixto, también se intenta realzar el papel de Santiago en la escena de la Transfiguración, pero por lo menos se añade que fueron testigos de ello Pedro y Juan ("testibus astantibus Petro et Joanne cum eo", *l. c.*, col. 1.393). Corrige igualmente el seudo-Calixto la pretensión exorbitante de sentarse a la diestra y siniestra de Cristo, olvidado de las dulces palabras del Salvador: "mas el sentaros a mi mano derecha y a mi izquierda, no es mío darlo" (Mat., XX, 23). Dice, en efecto, el sermón "que parece imposible que alguien se siente entre el Padre y el Hijo, siendo así que el mismo Hijo está a la diestra del Padre, y el Padre a la izquierda del Hijo" (col. 1.394).

quia duplex in fide fuit" porque necesitó ver las llagas de Cristo para creer. "Thomas dicitur et Didimus, hoc est Christo similis, quia regali statura fuit Domino consimilis"; se le llama también dídimo, es decir, semejante a Cristo, porque en lo regio de su estatura era enteramente como el Señor. (MIGNE, *Patrología*, S. L., 163, col. 1.386.)

[1] "Ihesus uocauit Iacobum Zebedei et imposuit eis [*sic*] nomina Boanerges. Eduxit Ihesus beatum Iacobum in montem excelsum seorsum, et transfiguratum est ante eum" (A. LÓPEZ FERREIRO, *Hist. Igl. Sant.*, I, 427). El *eis* "a ellos" revela que en una redacción anterior se mencionaba también a Juan, puesto que en el monte Tábor (Mat., XVII) se hallaron Pedro, Juan y Santiago. Mas al autor de estas antífonas le estorbaba la compañía de los otros dos apóstoles, y convierte la Transfiguración y el privilegio de contemplarla en una merced exclusivamente concedida a Santiago.

Mas todo parecía justificado a los cultores del Apóstol, cuando el obispo de Compostela se erigía en pontífice de la cristiandad, y los peregrinos lanzaban aquella ambigua expresión: "¡Dios, ayuda, oh Santiago!" [1]. Todo ello nos sirve ahora para ir percibiendo el sentido del mayor acontecimiento religioso de la España medieval.

Deslumbrados por el halo de divinidad que desde hacía siglos rodeaba a su Apóstol, no se limitaron sus adoradores a cantar las anteriores antífonas en el día de su festividad, el 25 de marzo primeramente, y luego el 25 de julio. Hubo también una "Passio Sancti Jacobi", en la que se acentuaba el paralelismo con la de Cristo, en la forma antes aludida. La hermandad era así completa:

"Pasión de Santiago... que padeció bajo el rey Herodes", en un estilo que recuerda el de muchos evangelios apócrifos: "En aquellos días, el apóstol de N. S. Jesucristo, Santiago, hermano de Juan, apóstol y evangelista, visitaba toda la tierra de Judea y de Samaria y entraba en las sinagogas". El Apóstol realiza milagros y prodigios. Antes de ser degollado, pide agua a su verdugo lo mismo que hizo Cristo (Juan, XIX, 28). En la oración que reza antes de su suplicio recuerda a Cristo cuán importante es su persona, la de Santiago: "Dignaste mostrarnos los misterios de tus maravillas... Mientras estabas en el monte Tábor, y te transfigurabas en la divinidad de tu Padre, a ningún apóstol permitiste contemplar tales prodigios, *sino a mí*, a Pedro y a Juan, mi hermano, etc." Al morir Santiago "se produjo un gran terremoto, se abrió el cielo, el mar se alborotó, y se oyó un trueno intolerable; abierta la tierra, se tragó la mayor parte de la gente malvada, y una luz refulgente iluminó aquella región". Su cuerpo fué recogido por sus discípulos: "pusieron su cuerpo y su cabeza en una talega de piel de ciervo con aromas exquisitos; lo llevaron de Jerusalén a Galicia, acompañados en su viaje marítimo por un ángel del Señor, y lo sepultaron en donde desde entonces es venerado hasta el día de hoy" [2].

Para estos "jacobólatras", Cristo era sólo un "primus inter pares". No se trataba meramente del entusiasmo devoto de quienes adoran a un santo o a una virgen determinados, y confían en su poder ex-

[1] "Clamabat namque modo peregrinali, excelsa voce: *Deus, adjuva, sancte Jacobe*" (*Patrologia*, 163, col. 1.390).

[2] Texto latino, en López Ferreiro, *Hist. Igl. Sant.*, I, 392-405.

traordinario. Lo que caracteriza el culto de Santiago hasta el siglo XII, es el intento de equipararlo con Jesucristo, con Dios.

Católicos eminentes han puesto en duda la existencia del cuerpo de un apóstol de Cristo en el santuario de Galicia. La reacción antisantiaguista tomó incremento en el siglo XVII, cuando ya no había enemigos musulmanes contra quienes hacer guerra santa, y cuando la religiosidad española no era ciertamente la de los siglos X y XI. El jesuíta y gran historiador Juan de Mariana, en 1601, ponía en duda la autenticidad del sepulcro de Santiago: "Algunas personas doctas y graves, estos años, han puesto dificultad en la venida del apóstol Santiago a España, otros, si no los mismos, en la invención de su sagrado cuerpo, por *razones* y textos que a ello les mueven" [1]. Años después, otro jesuíta, el padre Pedro Pimentel, juzgaba más conveniente para España confiar en la protección de Santa Teresa: "Muchas veces saldrá mejor despachado el que invocare a Teresa que a Santiago" [2]. Hace pocos años, el jesuíta P. Z. García Villada insistía en el escaso valor probatorio de los documentos que relatan el descubrimiento del cuerpo de Santiago, porque los más antiguos son del siglo XI, y es inevitable la sospecha de haber sido forjados para justificar *a posteriori* una creencia popular y muy antigua; esos textos "señalan el motivo que dió margen a que se formara la tradición de que en aquel sepulcro estaban encerrados los restos del Apóstol. Este motivo es el testimonio de los ángeles y las luces que se vieron sobre el lugar del sepulcro durante algunas noches. El grado de veracidad del maravilloso relato no podemos contrastarlo" [3]. Un obispo católico, monseñor L. Duchesne, resume así su desilusionada búsqueda de pruebas racionales para el magno milagro de Santiago: "en el primer tercio del siglo IX se da culto a una tumba de tiempos romanos, que se creyó ser entonces la de Santiago. ¿Por qué lo creyeron? Lo ignoramos en absoluto" [4].

No puedo compartir los reparos de esos doctos eclesiásticos, ya que los milagros se creen, o no se creen, pero no se demuestran con pruebas análogas a las que hacen fe en derecho. No cabe aquí el

[1] *Historia de España*, VII, 5.
[2] *Bib. Aut. Esp.*, XLVIII, 445 *b*.
[3] *Historia eclesiástica de España*, I, 93.
[4] *Annales du Midi*, 1900, XII, 179.

testimonio notarial. El racionalismo ha venido caracterizando la historia más docta desde el siglo XVII, y cuesta esfuerzo escapar a sus garras. Mas hay que intentarlo, por el sencillo motivo de ser imposible medir un fenómeno existencial con razón "racionalista". Trataron algunos de hallar pruebas para ese milagro, sin pensar en lo que significaría la mera posibilidad de demostrar "científicamente" que el cuerpo de un apóstol fué traído de Jafa a Galicia el año 44 d. d. C., custodiado por los ángeles, y que unos ochocientos años después dió señales de su presencia. Tal intento no pasaría de ser quimérico. La historia, es decir la vida integral de las gentes, no es una secuencia de "hechos", aislables mediante abstracciones lógicas. Lo que importa en el caso presente es la vitalidad de la creencia en Santiago y sus fabulosas consecuencias; porque sería pensable que un acontecimiento prodigioso fuese "auténtico", en la forma que exigen los eclesiásticos antes mencionados, y a la vez, insignificante e infecundo como acontecimiento enlazado con acciones y valoraciones humanas.

El cuerpo de Santiago estaba en Galicia, porque para él hizo labrar el rey Alfonso III una suntuosa iglesia de piedra y mármol. La realidad humana de tal hecho tiene el mismo fundamento —si apuramos las cosas—, que nuestra creencia en la libertad y en los derechos del individuo, cuya efectividad está asegurada por la existencia de una constitución y de un parlamento. Cuando no hay una constitución y un parlamento que funcionen auténticamente, la libertad y los derechos del individuo dejan de ser realidades humanas, creídas y vividas por todos, para convertirse en abstracciones doctrinales. Lo mismo acontece con Santiago: estuvo, o está, en su santuario gallego mientras le rindieron culto sincero y fervoroso quienes venían de lejanas tierras a prosternarse ante él. Aunque el anhelo y la creencia religiosos posean un contenido específicamente distinto de la fe política o moral, ontológicamente no son distintos en tanto que fenómenos de vida. Una es la verdad de la ciencia, objetivable y aislable, y otra la de cualquier aspecto o proceso de la existencia humana. Los confines entre lo real y lo imaginario se desvanecen cuando lo imaginado se incorpora al proceso mismo de la existencia, pues ya dijo Shakespeare, anticipándose a modernas filosofías, que "estamos hechos de la misma materia de nuestros sueños". Cuando la materia de uno de esos sueños integra el vivir total de millones de

gentes, entonces el sueño es vida, y la vida es sueño. Los mártires cristianos vivían en la realidad de Cristo al sonreír beatíficamente mientras sus carnes eran desgarradas por las fieras; y nunca tuvieron plena realidad pueblos incapaces de morir por una fe. Incluso las formas de vida colectiva más "positivas" y materialistas acaban por resolverse en culto a deidades intangibles, aunque exteriormente asuman la forma de un tractor o de un rascacielos.

Carecería, por consiguiente, de sentido solicitar documentos que atestiguaran, con criterio de laboratorio, que el cuerpo descabezado de Santiago fué en verdad traído de Palestina hasta la ribera gallega. Prefiero en este caso la fe, alegre e ingenua, del canónigo don Antonio López Ferreiro, que describe el hecho en su voluminosa Historia como si en verdad lo hubiese presenciado. La autenticidad del sepulcro de Santiago no es mayor ni menor que la de la estatua de la Libertad en el puerto de Nueva York. La firmeza de tales hechos se funda en la que hallan en la vida colectiva. Mal le hubiera ido a Santiago de Galicia si su eficacia hubiese dependido de las comprobaciones de los doctos eclesiásticos antes mencionados; tan mal, como a esos milagros que en nuestros días necesitaron apoyarse en certificados de las academias de Medicina.

Santiago se irguió frente a la Kaaba mahomética como alarde de fuerza espiritual, en una grandiosa "mythomachia". La ciudad de Santiago aspiró a rivalizar con Roma y Jerusalén, no sólo como meta de peregrinación mayor. Si Roma poseía los cuerpos de San Pedro y San Pablo, si el Islam que había sumergido a la España cristiana combatía bajo el estandarte de su Profeta-Apóstol, la España del siglo IX, desde su rincón gallego, desplegaba la enseña de una creencia antiquísima, magnificada en un impulso de angustia defensiva, y sin cálculo racional alguno. La presencia en la casi totalidad de España de una raza poderosa e infiel avivaría, necesariamente, el afán de ser amparados por fuerzas divinas en aquella Galicia del año 800. Es imposible conocer hoy el mapa de las creencias y cultos difundidos entre los cristianos al ser invadido el país por los sarracenos. En el libro de San Martín Dumiense, *De correctione rusticorum*, se describen algunas de las creencias de los campesinos gallegos en el siglo VI, que atestiguan la vigencia de antiguas divinidades paganas: "Muchos demonios de los expulsados del cielo presiden

en el mar, en los ríos, en las fuentes o en las selvas, y se hacen adorar de los ignorantes, como dioses. A ellos hacen sacrificios: en el mar invocan a Neptuno, en los ríos a las Lamias, en las fuentes a las Ninfas, en las selvas a Diana" [1]. En tal cuadro cabría perfectamente la presencia de Cástor y Pólux. Mas aparte de esto, Galicia siempre se sintió inclinada a lo maravilloso y al ensueño poético; en su lengua se reflejó, antes que en castellano, el batir enigmático de las olas; y las brumas grises de su tierra dieron asilo a toda suerte de magia y de misterio. Gallego fué Prisciliano, degollado en Tréveris (385); sus enemigos lo acusaron de darse a las artes mágicas, y desde luego gustaba de leer textos apócrifos del Nuevo Testamento por juzgarlo cosa legítima; conocía los apócrifos *Hechos de Tomás,* pues siguiendo aquel texto identificó al apóstol Judas con Tomás Dídimo, interpretado como *didymus Domini* "hermano gemelo del Señor" [2].

Tal era el rincón Noroeste de la Península en donde, desde mediados del siglo IX, aparece arraigada la creencia en el sepulcro de Santiago, de un Santiago en el que convergían los ecos de varias divinidades sumidas en la lejanía de los tiempos. Si nos limitáramos a disecar semejante tema, satisfaríamos una justa curiosidad sin llegar a entender, sin embargo, cómo fué posible que el culto del Apóstol de Galicia llenase la historia medieval de España e influyera en la de Europa. Nos hallamos de nuevo con el mismo problema: la existencia de un suceso humano, Santiago o el que sea, no consiste en elementos que el historiador separa con sus métodos de disección,

[1] Ver M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos,* II, 261. Ese valioso texto debe ser leído en la edición de C. P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum,* Christiania, 1883. La obra se escribió entre 572 y 574 para los campesinos de la región Noroeste (diócesis de Astorga y Braga). Además del pasaje transcrito por Menéndez y Pelayo según la antigua edición de la *España sagrada,* XV, nótese lo siguiente: "Gran locura es que un hombre bautizado en la fe de Cristo no celebre día del Señor [el domingo] en que Cristo resucitó, y que en cambio celebre los días de Júpiter, Mercurio, Venus y Saturno, que ningún día tienen, y fueron adúlteros, magos y malvados, y murieron de mala muerte en su tierra" (pág. 12). Saltando del siglo VI al XIX, la señora Michaëlis de Vasconcellos menciona la costumbre portuguesa de poner una moneda en el ataúd, para que el finado pueda pasar la "barca de Santiago" *(Cancioneiro da Ajuda,* II, 806).

[2] E. Ch. Babut, *Priscillien et le priscillianisme,* 1909, págs. 120 y 233.

porque lo que entonces en efecto, resulta es disección, o sea trabajo sobre un cadáver. Hay que empezar no llamando leyenda a la creencia en Santiago; el término leyenda es simplemente el epitafio inscrito sobre lo que era creencia, la cual sólo es inteligible si la intuímos mientras todavía goza de realidad y sentido humanos. La historia de Santiago de Compostela consistiría en revivir lo que las gentes han hecho con él desde que apareció como creencia hasta que se convierte en leyenda, en tema de análisis racional, en esqueleto de historia.

Ningún estudio de religión comparada permite ver el culto dado a la tumba del Apóstol como lo que es, como un caso de oposición y pugna de creencias. Éstas no nacen y prosperan por capricho de la fantasía, por malicia de los sacerdotes o por mezcla y cruce de motivos, sino como algo brotado de los afanes y necesidades del hombre; el medio en que viven son las masas, infantiles o adultas, rústicas o pulidas, nacionales o universales. No es raro que las llamadas hoy leyendas, hayan nacido como reacción o respuesta a otras creencias rivales. Monseñor Duchesne educado, aunque obispo, en el positivismo y racionalismo franceses, no sabía cómo un sepulcro romano había podido trocarse en el del apóstol Santiago. Si ahora enfocamos la cuestión pensando en procesos de vida, la respuesta parece sencilla. Los musulmanes habían extendido sus dominios desde Lisboa hasta la India impulsados por una fe combativa, inspirada en Mahoma, apóstol de Dios. Los cristianos del Noroeste poseían escasa fuerza que oponer a tan irresistible alud, y millares de voces clamarían por un auxilio supraterreno que sostuviera sus ánimos y multiplicara su poder. Cuando las guerras se hacían más con valor y unidad de decisión que con armamentos complicados, el temple moral del combatiente era factor decisivo. Era indispensable la confianza en una fuerza tangible y próxima, capaz de oponerse al mortífero grito de "¡Mahoma!" lanzado por el adversario. Era urgente realzar el ánimo de la raza humillada. Desde hacía siglos corría por España la creencia de que Santiago el Mayor había venido a predicar allá la fe cristiana. San Julián, arzobispo de Toledo, conocía esa tradición y no la aceptaba; según él, Santiago predicó en Palestina y no en España[1] lo cual revela que en 686, antes de la invasión sarra-

[1] Ver L. Duchesne, en *Annales du Midi*, 1900, XII, 153.

cena, la Iglesia española no sentía especial interés en fomentar ciertas creencias populares. Mas en el siglo IX, no sólo era urgente la predicación de Santiago vivo, sino además la presencia de su sagrado cuerpo. No hubo en ello superchería eclesiástica, sino espontáneo desarrollo de viejísimas creencias a lo largo de muchos siglos, en una forma que nunca conoceremos sino en sus resultados. Si Santiago había venido a España, era pensable que regresase después de muerto, aunque en este segundo viaje su misión apostólica se entrecruzaba con Cástor y Marte, justamente en una tierra en donde a fines del siglo VI aún se daba culto a Neptuno y a otras divinidades paganas.

No es éste un caso único de lucha de creencias. Todos saben que el personaje fabuloso de Bernardo del Carpio surgió como oposición a Roldán y a Carlomagno, glorificados en poemas humillantes para España. Hacia 1110 el monje de Silos protestaba en su Crónica contra los relatos épicos franceses que pretendían convertir a Carlomagno en libertador de España, porque el Emperador no venció a los moros, ni rescató de su poder el camino de Santiago; los españoles nada tenían que agradecer a Roldán y a su señor. A fines del siglo XII un juglar español lanzó a Bernardo del Carpio contra los franceses arrogantes, en una batalla de Roncesvalles, concebida desde el punto de vista español; en ella perece Roldán y huye Carlomagno [1]. Un romance derivado del antiguo y perdido poema dirá luego:

Mala la hubisteis, franceses,
en esa de Roncesvalles.

Mas como el dar fe a los hechos de Bernardo del Carpio no era asunto vital, el rey Alfonso el Sabio pone en duda su exactitud: "Algunos dizen que en tiempo del rey don Alfonso [el Casto], fué la batalla de Ronçasvalles, et non con Carlos el Grande, mas con Carlos el que llaman Calvo ... Et si alguno sopiere esto departir meior, e lo dixiere más con verdad, dével ser cabido, ca nos dezimos lo que fallamos por los latines, en los libros antiguos" [2]. El docto rey se

[1] Ver R. Menéndez Pidal, en *RFE*, 1917, IV, 151-152. Th. Heinerman, *Bernardo del Carpio*, 1927.

[2] *Crónica general*, pág. 376 *a*.

lava las manos, porque el aniquilar a los franceses no era tema primordial para España; el pueblo miró siempre a los franceses con especial antipatía, en tanto que las clases dirigentes más bien estuvieron, en una u otra forma, bajo su influencia ilustradora. Aunque los vasallos de Alfonso el Sabio tomaran al pie de la letra los cantares de Bernardo, no le urgía al monarca darles la razón[1].

Otro ejemplo de leyenda-creencia es la del rey Arturo de Inglaterra. En crónicas anteriores al siglo XII se hablaba de aquel monarca fabuloso, sin que a ello se le hubiese concedido mayor importancia. Mas he aquí que entre 1136 y 1138, Geoffrey de Monmouth lanza su *Historia regum Britanniae*, destinada a inmortalizar al inexistente rey, y a influir profundamente en la sensibilidad poética de Europa. El motivo de tal hecho es que la dinastía normanda en Inglaterra se sentía abatida frente a los reyes de Francia, muy prestigiosos a causa de su antecesor Carlomagno. La sometida raza británica poco tenía que oponerles antes de que Geoffrey de Monmouth los proveyese de un soberano más antiguo y más ilustre que el gran Emperador[2]. La raza británica aparecía así rehabilitada y glorificada, y mostró, por primera vez, su clara voluntad de no dejarse humillar por el continente.

Mucho antes de eso, se había cumplido en España el paso de un Santiago, apóstol pacífico, a un Santiago marcial e invicto, a favor de circunstancias más dramáticas que las que determinaron la difusión de la creencia en el rey Arturo. Es probable que en el siglo VIII el Santiago bélico no hubiese aún penetrado en la literatura eclesiástica; un himno de tiempo del rey Mauregato (783-788), no hace referencia al sepulcro, y sí a la predicación en España:

eiusque [de San Juan] frater potitus Ispania[3].

[1] Tanto era así, que un juglar navarro del siglo XIII aceptaba en el *Roncesvalles* español que Carlomagno dijese: "adobé los caminos del apóstol Santiague", y reconocía como legítimo el tema francés de Roldán (ver R. Menéndez Pidal, en *RFE*, 1917, IV, 151 y sigs.). El autor de ese cantar de gesta tal vez estaría en relación con monasterios franceses, interesados en el éxito de las peregrinaciones, más que en rehabilitar el buen nombre castellano.

[2] Ver G. H. Gerould, *King Arthur and Politics*, en *Speculum*, 1927, II, 37. Desde hace mucho se conoce que el rey Arturo antagoniza a Carlomagno: ver W. A. Nitze, *ibid.*, 318.

[3] *The Mozarabic Psalter*, edited by J. P. Gilson, 1905, págs. 208-209.

En este himno se llama ya al Apóstol "áurea y refulgente cabeza de España", y le piden que evite la peste y toda clase de males [1]. Medio siglo más tarde le pedirán que extermine a los sarracenos, y será convertido en un anti-Mahoma, y su santuario en la anti-Kaaba. Sobre tal fondo se entiende el sentido de tan enorme creencia, y sus reflejos dentro y fuera de España. El torrente de aquella fe brotó de fuentes populares y remotas; su canalización fué tarea eclesiástica y política, a la vez nacional e internacional. Es perceptible hasta el siglo XII la equívoca interferencia entre el culto desmesurado y herético a un Santiago múltiple, y la idea ortodoxa que lo iba encajando en su papel de Santiago el Mayor, aunque siempre Matamoros. Análogo equívoco aparece en aquella pretensión al pontificado universal de los obispos de Compostela entre los siglos X y XII, la cual nunca llegó a tomar vuelos de alzamiento cismático frente a Roma; ni siquiera se rebeló violentamente Santiago contra la primacía de Toledo, su poco amada rival. Las aspiraciones exorbitantes de los prelados santiagueños fueron sobre todo gesto espectacular, muy conveniente para la causa de la guerra santa, y para atraer innumerables peregrinos, mas nunca un intento de cisma jerárquico. La creencia en el luchador invicto era algo comprendido por el musulmán y un eficaz escudo para el cristiano. Así se desbordó la fantasía de quienes vieron en el Apóstol una fuerza divina, jinete en el blanco caballo de los Dioscuros, protector de la agricultura [2] y sumo taumaturgo.

Mas lo que caracterizó esencialmente tal creencia fué el que en ella se integraran lo divino y lo bélico, y que ese armónico contraste se diera también en sus sacerdotes y cultores. Santiago fué una proyección de la guerra santa musulmana, y un apoyo para la guerra santa que hubieron de oponerle los cristianos; con lo cual el Apóstol

[1] O uere digne sanctior apostole,
caput refulgens aureum Ispanie,
tutorque nobis et patronus uernulus,
uitando pestem esto salus celitus,
omnino pelle morbum, ulcus, facinus. (Pág. 210.)

La razón para fechar este himno entre 783 y 788 es el siguiente acróstico: "O rex regum, regem pium mavrecatum exaudi cui probe hoc tuo amore prebe."

[2] C. Michaëlis de Vasconcellos, *Cancioneiro da Ajuda*, II, 834, para la protección dada por Santiago a plantas y ganados.

dioscúrico se convertía en el sumo maestre de las órdenes militares, mucho antes de que éstas tuviesen existencia legalizada. Decía el antiguo refrán: "Obispo de Santiago, ora la espada, ora el blago"[1], porque aquellos prelados lo mismo peleaban contra los invasores normandos, los moros, o sus rebeldes feligreses, que empuñaban el báculo, símbolo de su autoridad espiritual. En 942 el obispo Rudesindo (luego San Rosendo), venció a los invasores normandos invocando el nombre del Señor[2]. En 968, el obispo Sisnando murió combatiendo contra las mismas gentes nórdicas, "sagitta percussus"[3], herido por una flecha. Rasgos análogos son frecuentes, y llegó a hacerse normal el que los obispos y abades lucharan como esforzados caudillos, intervinieseen en política como consejeros de los reyes o dirigieran las campañas militares. El elemento eclesiástico predominaba sobre el civil, del mismo modo que la inspiración y ayuda del cielo eran más valiosas que las simplemente terrenas, en una forma característica de España. En el resto de Europa, la nobleza feudal y los intereses seculares actuaron en la historia anterior al siglo XII con fuerza igual o superior a la de los eclesiásticos.

La conquista de Coimbra por Fernando I en 1064, es ejemplo excelente de tal forma de vida, de lo que llamaría "teobiosis", cosa distinta de la teocracia. Como preparación para la difícil conquista de la ciudad, fuertemente amurallada y situada en una eminencia, el rey pasó tres días ante la tumba del Apóstol, a fin de que éste lograra de Dios la anhelada victoria. Hechas las ofrendas, se puso en marcha la hueste, muy segura de la divina protección"[4]. Comenzó el cerco en enero de 1064 y Coimbra se rindió por hambre en julio del mismo año. El *Cronicón complutense* dice que el rey estaba acompañado de la reina doña Sancha y de los siguientes prelados: Cresconio, de la Sede Apostólica de Santiago (aquel que en 1049 fué excomulgado por usar el título que seguía usando en 1064); Vestruario, de Lugo; Sisnando, de Viseo; Suario, de Mondoñedo; los abades Pedro, de Guimarans y Arriano, de Celanova. Luego se mencionan en con-

[1] En portugués: "Bispo de Santiago, ballista e bago". (Ver C. M. DE VASCONCELLOS, *Cancioneiro da Ajuda*, II, 816.)

[2] *España sagrada*, XVIII, apéndice XXXII.

[3] *España sagrada*, XX, 13.

[4] Los textos se hallan en A. LÓPEZ FERREIRO, *Hist. Igl. Sant.*, II, 486-489.

junto, sin citar ningún nombre, muchos hijosdalgo. Ni un solo seglar atrajo la atención del cronista.

La ciudad se rindió en el mes de julio; la hueste regio-episcopal pasó por serias dificultades por haberse agotado los víveres, escasez remediada por los monjes de Lorván, un monasterio mozárabe enclavado en tierra musulmana, a favor de la conocida tolerancia de los sarracenos. Aquellos monjes habían ocultado en sus silos grandes reservas de cereales y, en el momento oportuno, abastecieron al ejército cristiano. Si el "estado mayor" lo integraban obispos y abades, los servicios de intendencia corrieron a cargo de un monasterio. ¿Qué mejor hecho para comprender una tan especial manera de vida? Dejamos ahora en segundo término el que Santiago fuese supervivencia o reencarnación de creencias milenarias. Lo esencial es, en cambio, que la misma textura de la vida española hubiese labrado un modo de existir a favor de aquella creencia en el que lo divino y lo humano borraban sus confines. Histórica y humanamente pensando, el dioscurismo de Santiago y el sincretismo religioso de su figura, tienen aquí el mismo valor que la crónica de Saxo Gramático respecto del *Hamlet* de Shakespeare, o que la madre de Napoleón respecto de éste. La vida —la del arte y la otra— se fundan siempre en circunstancias tan indispensables como dispensables.

La Crónica del monje de Silos completa nuestra descripción de la conquista de Coimbra con un rasgo de inestimable valor. Mientras transcurrían los siete meses del cerco, el pueblo de Santiago asediaba también al Apóstol con sus plegarias en demanda de auxilio pronto y eficaz. Un peregrino griego que día y noche oraba junto a la sagrada reliquia, oía a quienes pedían a Santiago que combatiese como buen soldado, y no concebía cómo un apóstol de Cristo, pescador de oficio y hombre de a pie que nunca cabalgó, se hubiese transmutado en personaje ecuestre y combativo. El hecho es verosímil, y no sería el piadoso griego el único en sorprenderse ante el nada evangélico culto. Nosotros hemos superado tal sorpresa por saber que para el español medieval se habían borrado los confines entre la realidad razonada y la del ensueño, entre lo humano y lo divino. Añade el cronista que el Apóstol se apresuró a satisfacer las dudas del peregrino. He aquí cómo el Rey Sabio tradujo y exornó

el relato del Silense en su *Crónica general*, en donde el peregrino se ha convertido en obispo y se llama Estiano:

> Estando y faziendo vigilias et oraciones, oyó un día dezir a los de la villa et a los romeros que y vinien, que sant Yagüe parescíe como cavallero en las lides a los cristianos. Et aquell obispo cuando lo oyó, pesól et díxoles: "amigos, non le llamedes cavallero, mas pescador". Et él teniendo en esta porfía, plogo a Dios que se adormeció, et paresciol en el sueño sant Yagüe con unas llaves en la mano, de muy alegre contenente, et dixól: "Estiano, tú tienes por escarnio porque los romeros me llaman cavallero, et dizes que lo non so; et por esso vin agora a ti a mostrárteme, por que nunca jamás dubdes que yo non so cavallero de Cristo et ayudador de los cristianos contra los moros". Et él diziendo esto, fuél aducho un cavallo *muy blanco*, et ell Apóstol cavalgó en él a guisa de cavallero muy bien guarnido de todas armas, *claras* et fermosas; et dixól allí en aquel sueño como queríe ir ayudar al rey don Fernando que yazíe sobre Coimbria VII años avíe ya: "et por que seas más cierto desto que te digo, con estas llaves que tengo en la mano, abriré yo cras, a ora de terçia, la çibdad de Coimbria..." Et bien assí como él dixo, assí fué fallado que acaesció después en verdad (pág. 487 *b*).

Ganada Coimbria, el rey don Fernando "fuesse pora Sant Yagüe, et ofresció y sus dones, teniendo y sus vigilias" (488 *a*). La magnífica hazaña quedaba así inclusa en el adecuado marco de vida y de historia.

El obispo medieval, si era físicamente apto, combatía como cualquier hijodalgo. Siendo Santiago, a quien España había hecho voto de servir siempre, una divinidad bélica, no se ve por qué no habrían de serlo los sacerdotes encargados de su culto; y si los obispos y abades eran hombres de guerra, parece obvio que también lo fueran los canónigos y clérigos inferiores. Acostumbraban éstos a no usar ropas talares; llevaban barba y andaban armados. Lo sabemos porque todas esas costumbres se censuran y prohíben en los concilios compostelanos de 1060 y 1063: "Los obispos y clérigos usarán ropas talares... estarán tonsurados y se cortarán la barba... no llevarán armas" [1].

Los clérigos de Santiago, en los siglos x y xi, tienen ya mucho

[1] A. López Ferreiro, *Hist. Igl. Sant.*, II, 229, 231, 239.

de caballeros de las órdenes militares, sobre cuyo carácter y origen me ocupo en otro lugar. Desde luego, la disciplina en Santiago era menos rígida que en los conventos de las primitivas órdenes del siglo XII, por exceso de confianza en la fuerza del Apóstol, y por los pingües ingresos de las peregrinaciones. Lo esencial, sin embargo, era el entrelace de lo divino y lo bélico, que incitaba a desdeñar la contemplación. La creencia en el "hijo del trueno" se desarrolló en años de angustia y abatimiento, muy aliviados con el progreso de la Reconquista en los siglos XI y XII. Lo que antes sirvió para tensar los ánimos, se vuelve más tarde laxitud y exceso de confianza. El Apóstol máximo trajo seguridad, bienestar y un prestigio internacional conquistado mágicamente, en cierto modo, lo mismo que el dinero de San Pedro convirtió a Roma en un centro de irreligiosidad e indiferencia espiritual, por lo menos hasta el Concilio de Trento. El arzobispo de Santiago, Diego Gelmírez (1100-1140), tuvo que prohibir a sus clérigos que asistiesen al coro vestidos de seglares, con barba crecida, con vestidos maltrechos o de color, y calzando espuelas, como si la iglesia del Apóstol tuviese caballeros y no clérigos[1]. Sería pura e ingenua abstracción hablar sólo de "relajación de costumbres"; la realidad fué que una divinidad esencialmente bélica suscitaba prelados combatientes y clérigos caballeros. Diego Gelmírez hubiera debido cambiar ante todo el carácter de su mágico Apóstol, gracias al cual podía rodearse de pompa y rango pontificales. Mas la historia de España no podía ya desligarse de su destino. Trescientos años moldean la mente y la sensibilidad de un pueblo, y el de España había adquirido en el siglo XII los rasgos esenciales de su personalidad. Las masas humanas no conocen los súbitos virajes que, a veces, cambian el curso de una vida individual. Desde lejos ya producía el español la impresión de un ser extraño; es curioso que el único que figura en la *Historia Regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth (XII, 4), sea "docto en el vuelo de las aves y en el curso de los astros" —técnicas islámico-judaicas— precisamente por los años en que Rodrigo de Vivar, en su Poema, cataba en el vuelo de las cornejas los agüeros de su destino.

La España de los siglos XI y XII, era la tierra de Santiago, "Jakobsland", según la llamaban los peregrinos del Norte de Europa.

[1] *Historia compostellana*, II, 3, en *España sagrada*, XX, 256.

Puede sospecharse cómo sería la fe del pueblo y su entrega a su santo patrono, cuando el rey de León, Alfonso VI, concedía en 1072 ciertos privilegios forales a una ciudad próxima a Santiago por amor "al Apóstol en cuyo poder se fundan la tierra y el *gobierno de toda España*" [1]. Su hermana, la infanta Elvira, hace una donación a Santiago, en 1087, hallándose en trance de muerte: "a vos, el apóstol Santiago, mi señor *invictísimo* y *triunfador glorioso*" [2]. En 1170 el rey Fernando II promete dotar la iglesia de Mérida, dependiente de la sede de Compostela, tan pronto como sea reconquistada, y continuar así las mercedes concedidas por los reyes sus antepasados al Apóstol, "con cuya protección confiamos vencer a los moros" [3]. Alfonso el Sabio († 1284) ruega en su testamento a Santiago, "que es nuestro señor y nuestro padre, *cuyos Alfonsos somos*" [4].

Sería inútil allegar más testimonios de la conexión vital entre León y Castilla y el Apóstol, el adorado en Santiago desde el siglo IX no sólo como una devota reliquia, sino como una realidad presente en la vida española, y que guiaba el rumbo de la política nacional. Para aquellos monarcas "non erat potestas nisi a Jacobo", y en él se fundaban la fuerza, el prestigio y la esperanza del reino. La importancia de Santiago como hermano del Señor y como fuerza divina, "invictísima y triunfadora", sirvió de punto de apoyo al ímpetu de la Reconquista; la marcha de la vida intensificaba la creencia, entrelazada con innumerables intereses no sólo políticos sino eclesiásticos y económicos, y producía aquellas formas de culto que hoy se juzgaría heterodoxas.

Pero la historia no se entiende si se enfoca desde las posiciones actuales de la ortodoxia o de la heterodoxia, o desde la helada pedantería del racionalismo, que pone sobre la vida los inservibles rótulos de "mito, superstición y leyenda". La historia no acontece en ningún "vacuum", sino en la vida de la gente. La fe en Santiago es inseparable del afán de existir, de subsistir, de unas pobres masas,

[1] "Sancto Jacobo Apostolo in cuius ditione terra vel regimen consistit totius Hispaniae" (C. M. DE VASCONCELLOS, *Cancioneiro da Ajuda*, II, 797).

[2] A. LÓPEZ FERREIRO, *Hist. Igl. Sant.*, III, pág. 25 del apéndice.

[3] A. LÓPEZ FERREIRO, *Hist. Igl. Sant.*, IV, pág. 108 del apéndice.

[4] Recordado por Quevedo, en *Su espada por Santiago*, *Bib. Aut. Esp.*, XLVIII, 441 b.

arrinconadas en el Noroeste de la Península; reyes y prelados se asieron a aquella fe lo mismo que el pueblo, coincidencia que tendrá efectos incalculables, porque el pueblo se sintió emparejado con sus líderes ante la refulgente espada del Apóstol que a todos los igualaba. La noción de jerarquía se desvanece, porque el rey y el último siervo sustentaban su valer, menos en ellos mismos que en el poder astral y divino que los abarcaba a ambos. No se trataba de un hacer, mejor o peor, las tareas de este mundo, sino de un creer y esperar en algo que flotaba por encima del mundo visible. La eficacia de la acción cedía al ahinco de la petición: cuanto más se donara al Santo Apóstol, tantos más favores obtendría del cielo. Nos explicamos así la flojedad de la disciplina social, los constantes alborotos ocurridos en la ciudad del Apóstol, en la cual el arzobispo Gelmírez unas veces aparecía rodeado de fausto pontifical, en medio de un lujo deslumbrante de ornamentos y joyas preciosas, y en otras ocasiones tenía que esconderse como un forajido y brincar por los tejados para eludir la furia de las turbas desmandadas. Del mismo modo era desconocida la autoridad real, que sólo en raros momentos lograba dominar la confusión de las contrapuestas ambiciones. Cuando los fundamentos del poder vienen del cielo, la realeza no logra plena autoridad si ella misma no está inclusa en un halo divino. El único feudalismo de León y Castilla fué quizá el de los poderosos monasterios de Cluny y del Cister.

Resumamos así el nacimiento y desarrollo de la creencia en Santiago. Tal vez hubo en tiempos remotos un santuario de Cástor y Pólux, o de alguna advocación céltica de los divinos gemelos en las costas peligrosas de Galicia[1]. La tradición hace arribar el cuerpo de Santiago, el Hijo del Trueno, a Iria, en la desembocadura del Sar, sitio de "frecuentes e impetuosas inundaciones" (L. Ferreiro *o. c.*, I, 140). Nunca conoceremos el detalle de cómo se entrelazaron paganismo y cristianismo en el nacimiento de la creencia en

[1] Cerca de Jafa, en Palestina, hay un lugar llamado *Ibn Abraq* o *Ibraq* 'hijo del relámpago'; el plural "hijos del relámpago" aparece en *Bene Baraq (Bney-Braq)* (Josué, 45). *Ibn Baraq* se encuentra bajo una altura desde la cual se domina el puerto de Jafa. El Faro de Alejandría estaba dedicado a los Dioscuros (Estrabón, XVI, 1, 6), lo mismo que otros lugares de la costa mediterránea (R. Harris, *Boanerges*, pág. 199).

el Apóstol; mas el resultado, que es lo que importa, ya nos es manifiesto, cuando en el ámbito grandioso de la catedral de Santiago resuenan las voces estentóreas que una y otra vez repiten "Boanerges, hijo del trueno".

Hemos perdido la clave que permita entender tan extraña forma de religiosidad y su heteróclita mezcla de motivos. Se adoraba el cuerpo de un compañero del Señor con tal entusiasmo, que el discípulo dejaba en penumbra la suave doctrina del Maestro. Comprendemos cómo el cristianismo español de la Edad Media fuese más fecundo en guerras santas, propaganda y taumaturgia, que en contemplación reposada y en emoción mística. En el ámbito de tal religiosidad quedaba escaso lugar para un San Bernardo, un San Francisco o un Santo Tomás, o un Eckehardt. Los santos de España con dimensión internacional serán Santo Domingo de Guzmán en el siglo XIII, y San Vicente Ferrer en el XV, martillos de herejes y de infieles que anuncian al San Ignacio del siglo XVI —sea dicho sin disminución de la magnitud de sus figuras, sin las cuales la historia de Europa no habría sido como fué. El cristianismo del Norte de España, desde el siglo IX, hubo de usar su fe como un escudo protector y no pudo abandonarse al ocio lujoso del puro amor de Dios, o sea, que no se produjo una literatura mística (San Bernardo, *I fioretti*, etc.), ni tampoco un pensamiento teológico, sobre lo cual diré más en otro lugar de este estudio. Lo que urge ahora es alejar la idea de entender plenamente a Santiago de Galicia tratándolo como un tema de "religión comparada". No proyectemos sobre un fenómeno de vida ningún escepticismo intelectual. Los elementos paganos o de tradición evangélica no canónica, presentes aquí, son elementos secundarios, algo así como los fonemas y formas de una lengua literaria, que valen en la medida que vale la lengua literaria en que se integran. La creencia en Santiago es una plenitud, comparada con la cual son "dialecto" o prehistoria los rasgos dioscúricos o no canónicos que hemos encontrado igualmente en otras creencias de menor prestigio. Los ingredientes que intervienen en la figura venerada en la Galicia de los siglos IX a XII poseen interés sin duda, pero interés relativo, porque no son ellos, sino las voluntades, los afanes creadores que les dan sentido y trascendencia los que tienen importancia. No es la lengua italiana la que crea

a Dante, sino al revés. La coyuntura histórica, la vida, mantuvo los rasgos dioscúricos o no ortodoxos de la tradición popular, porque ellos eran prenda de una protección celeste. Por otra parte, la pura ortodoxia es una abstracción conceptual, fijada por los concilios, pero que nunca existió en la experiencia religiosa. La fe cristiana de los españoles era auténticamente cristiana, y por lo mismo se creía en un Santiago que era como un doble de Jesucristo. Los adoradores del Apóstol no sospechaban su relación con Cástor y Pólux, manifiesta hoy para los que rebuscan en la historia, los cuales deben guardarse de confundir un momento histórico con sus pasados orígenes. Pensemos más bien que cuando el niño juega no hace folklore. Tal confusión sería comparable a la padecida por la lingüística, cuando se pensaba que la fonética y la morfología de las lenguas eran lo "científico" de ellas, en tanto que la literatura, e incluso la sintaxis, eran desarrollos marginales o complementarios. Mas hoy sabemos que las lenguas son totalidades en las que se vierten totalidades de vida, de humanidad, muy distintas del mundo que contempla la física.

El Santiago español es inseparable del sostenido anhelo de quienes buscaron y hallaron en él apoyo y sentido para su existencia, es inseparable de las vidas de quienes vivieron su creencia, una fe defensiva, labrada y reforjada continuamente por la misma necesidad de aferrarse a ella. Tan bien lo sintieron los moros de España, que cuando Almanzor, en la cima de su poderío, juzgó necesario dar el golpe de gracia a la cristiandad del Norte, arrasó y dispersó las comunidades religiosas de León y Castilla, y al fin, destruyó el templo del Apóstol (997). No respetó sino el área estricta de la sagrada reliquia, en un estremecimiento de respetuosa tolerancia; el musulmán sabía que la virtud de lo sagrado no terminaba en los límites de su religión. Como trofeo hizo trasladar a Córdoba las campanas del santuario, a hombros de cautivos, para que fundidas, iluminaran la gran mezquita de Córdoba. El estrago causado por el rayo del Islam acrecentó la fe en la santa reliquia, tan santa, que ni el mismo Almanzor había logrado destruirla.

La creencia difusa e inconexa en Santiago, antiquísima aunque no valorada por la Iglesia visigoda, según antes vimos, adquirió volumen y estructura como una fe opuesta y, en cierto modo, similar a la

musulmana. No podemos resolverla en una conseja piadosa como Guadalupe, el Pilar de Zaragoza, Montserrat y tantas otras. Santiago fué un credo afirmativo lanzado contra la muslemía, bajo cuya protección se ganaban batallas que nada tenían de ilusorias. Su nombre se convirtió en grito nacional de guerra, opuesto al grito de los sarracenos. En 1140 se dice en el Poema del Cid, máximo héroe de la cristiandad hispana:

Los moros llaman Mafómat, e los cristianos Santi Yagüe (v. 73).

SANTIAGO, ATRACCIÓN INTERNACIONAL

El santuario de Galicia aparecía proyectado sobre diferentes perspectivas: para los sarracenos era como una Meca cristiana, cuya eficacia sentían e intentaron aniquilar; para los cristianos españoles, ya sabemos lo que fué; los extranjeros lo convirtieron en un lugar de peregrinación, tan venerable como Roma. En la lucha contra el infiel, un apóstol del Señor guerreaba en favor de la buena causa, y tal prodigio acontecía en la tierra gallega, sede de milagros y ocasión para lograr provechos materiales. Cuando Cluny, en alianza con los intereses humanos de Borgoña, emprendió la tarea de restaurar la cristiandad maltrecha, debió ver muy pronto el valor de la ruta de los peregrinos como un medio de expansión internacional. A través de la diplomacia del espíritu, Francia lograría resultados más efectivos que combatiendo contra los moros. La cruzada de España nunca atrajo de veras al pueblo francés.

Los reinos cristianos necesitaban a Francia para alejarse en lo posible de la atracción islámica. Sabían los reyes que su poderío descansaba únicamente sobre la creencia y el puro valor personal (pág. 137), y para todo lo demás, su horizonte era el de las tierras musulmanas. Mas ahora, gracias al imperialismo cluniacense, los reyes cristianos iban a gravitar hacia Francia, cuya civilización matizará vivamente los aspectos cristianos de los siglos XI, XII y XIII. Aquellos reyes usaron a Santiago como una fuente de prestigio internacional, del cual estaban muy faltos. Europa conocía desde el siglo X la inmensa valía de Córdoba, y en ella pensaba cuando volvía sus ojos a las cosas de este mundo. El Islam dió a Europa matemáticas, filosofía, medicina, poe-

sía, técnicas varias, y además ofreció el bello espectáculo de ciudades como Sevilla, Córdoba y Almería, enlazadas comercialmente con el Norte de Europa. Pero los reinos cristianos apenas si podían ostentar nada, fuera de la merced insólita que Dios les había ofrecido con el cuerpo de Santiago.

Ya no entendemos bien lo que una reliquia de tal volumen significaba en aquellos siglos, cuando las prendas del favor divino valían más que cualquier conquista del esfuerzo humano. Dios gozaba socialmente de efectivo poderío. Dios estará hoy en los labios y en el corazón de muchos, mas las guerras y las paces responden ya a otros motivos, y la fe en Él no da ocasión a que se reúnan los jefes de estado. Mas en 1010, Alduino, abad de Saint-Jean-d'Angély (Charente inferior), anunció el descubrimiento de la cabeza de San Juan Bautista, y convocó a varios soberanos para el acto solemne de mostrarla a los fieles. Acudieron Roberto II el Piadoso, de Francia; Sancho el Mayor, de Navarra; Guillermo V, duque de Aquitania, amén de príncipes, condes y prelados entre quienes destacaban Odón de Champaña y Landulfo de Turín [1]. Concurso tan deslumbrante parece que debía haber respaldado la autenticidad de la reliquia y logrado para ella difusión general. Pero no fué así, pues la cabeza del Bautista sólo logró un culto reducido, con lo cual destacaba aún más el mérito incalculable del sepulcro de Compostela. Era inútil pretender competir con ella, y lanzar así como así, una nueva creencia dotada de catolicidad. En los *Acta Sanctorum* dicen que se trata de una invención fabulosa, pero aun sin eso, cómo iba a lograr adhesión universal una reliquia, si ya sus contemporáneos la consideraban una impostura. Ademar de Chabannes (988-1034), monje de San Cibar de Angulema, observa que "no aparece claro en modo alguno ni quién llevó a ese lugar la cabeza, ni cuándo, ni de dónde la trajo, ni si es del precursor de Jesucristo" [2].

Notemos ante todo con qué soltura se escribía a comienzos del siglo XI, en monasterios franceses, acerca de temas contemporáneos; este monje del Milenario razonaba ya, por otra parte, con ideas claras

[1] E. Sackur, *Die Cluniacenser*, II, 68.

[2] "A quo tamen vel quo tempore vel unde huc delatum, vel si praecursoris Domini sit, haudquaquam fideliter patet" (*Historiarum libri tres*, en *Patrologia*, 141, col. 67).

y tajantes, lo que confirma —si ello no fuera ocioso— que no por azar es francesa la filosofía de Descartes. Si junto a la tumba de Santiago hubiese habido en el siglo IX un fray Ademar o un monseñor Duchesne, la creencia en el hijo del trueno no hubiera rebasado los límites de Iria Flavia. Pero la historia acontece en cada lugar de modo distinto.

Es probable que el motivo último de haber aparecido en Saint-Jean-d'Angely la cabeza del Bautista fuera el encontrarse aquella abadía en el camino que llevaba a Blaye y a Burdeos a los peregrinos de Santiago. Es sabido que desde el siglo XI brotaban maravillas a lo largo de la "via francigena", uno de cuyos puntos iniciales era París, la "rue Saint-Jacques", llamada así por ese motivo. Los monjes de Cluny fueron diseminando atracciones a lo largo de esa ruta, religiosas unas e histórico-literarias otras. La leyenda de Roldán y sus doce pares realzaba el valor de la abadía de Roncesvalles [1], y a parecidos propósitos se deben las obras latinas y francesas relacionadas con la vía jacobea: *Crónica de Turpín*, *Entrée en Espagne*, *La prise de Pampelune*, etc. Al celeste camino de Santiago trazado en la vía láctea, correspondía en la tierra un sendero de maravilla, iniciado en Francia y concluso al llegar a la tumba del Apóstol invictísimo. Así me explico la aparición súbita de la cabeza de San Juan Bautista, y el que Guillermo V de Aquitania, tan unido a Cluny por sus antepasados, llamase en seguida al abad Odilón para que introdujera la observancia cluniacense en Saint-Jean-d'Angély, alzado de la noche a la mañana al rango de templo apostólico.

Nos interesa ahora de modo especial la presencia de Sancho el Mayor en aquella reunión de soberanos, porque, como es sabido, el monarca navarro entregó poco después a los monjes de Cluny los monasterios de San Juan de la Peña y de San Salvador de Leire (1022) [2], que los peregrinos hallaban a poco de cruzar el Pirineo, al seguir la vía que iba a unirse a la principal, en Puente la Reina. La orden benedictina de Cluny había sido fundada en 910, por iniciativa de Guillermo el Piadoso, duque de Aquitania; pronto adquirió difusión muy extensa gracias al apoyo de grandes señores que, por su intermedio, lograban una fuerza espiritual y política aceptada por Ro-

[1] J. Bédier, *Les légendes épiques*, III, 42 y sigs.

[2] R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, pág. 119.

ma, pero, a la vez, al margen del poder papal. El ducado de Borgoña y Cluny integraban uno en otro sus respectivos intereses.

Ya en 962 existían monasterios cluniacenses en Cataluña [1], cerca del Pirineo, cosa nada extraña por ser la primitiva Cataluña una prolongación de Francia —la Marca Hispánica de los Carolingios—. Mas el que hubiera monasterios franceses en la Cataluña del siglo x, no era motivo suficiente para que los hubiese en el resto de España; cartujos hubo allá desde el siglo xii, mientras que en Castilla no aparecieron hasta fines del xiv. Los antecedentes de la venida de los monjes de Cluny a Navarra hay que buscarlos en la relación de Sancho el Mayor con Guillermo V de Aquitania, con quien ya lo hemos encontrado reunido en 1010, en torno a la reliquia de San Juan Bautista. Si el rey de Navarra, que reinó de 1000 a 1033, fué el primero —según dice con razón R. Menéndez Pidal (*l. c.*, pág. 118)— preocupado en "sacar a España del aislamiento en que había caído respecto de Europa", la verdad es que ese hecho es inseparable del contacto con Europa ya establecido por medio del camino de Santiago. Aunque Sancho el Mayor era entonces el más importante de los reyes hispánicos, fué la peregrinación lo que le alzó a un rango internacional, por regir él la zona por donde ingresaban en España quienes se dirigían a Compostela, en número creciente a comienzos del siglo xi. El duque de Aquitania (ca. 959-1030) se encontraba entre ellos; "desde su juventud acostumbraba a visitar todos los años la morada de los apóstoles en Roma, y el año en que no iba a Roma, sustituía aquella devota peregrinación por la de Santiago de Galicia" [2]. Guillermo vivía y viajaba con dignidad de rey más que de duque, y su peregrinación era por consiguiente un acontecimiento llamativo. La peregrinación le hizo establecer contacto amistoso con Sancho de Navarra y con Alfonso V de León (999-1028): "Se había captado la simpatía de esos reyes hasta el punto de recibir anualmente embajadores suyos que le traían preciosos dones, a los que él correspondía con presentes aun más valiosos" [3].

[1] J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, 1933, II, 416, y sigs.

[2] Ademar de Chabannes, en *Patrologia*, 141, col. 56.

[3] La biografía de Guillermo de Aquitania puede verse en *Histoire littéraire de la France*, VII, 284, ó en la *Patrologia* de Migne, 141, col. 823.

En esos regalos al duque de Aquitania veo el antecedente de las contribuciones que luego pagan a Cluny, Sancho el Mayor, su hijo Fernando I y su nieto Alfonso VI. La peregrinación era el motivo para que León y Navarra volviesen sus ojos a Francia, aunque León, devastado por Almanzor y sus sucesores, no poseía los medios de la entonces pujante Navarra, para lograr ventajas de tales contactos. De todas suertes, en esas frecuentes visitas del duque de Aquitania, tan unido a Cluny, se hallan los motivos inmediatos de la introducción de la orden francesa en los reinos cristianos.

Para los monarcas hispanos la peregrinación era una fuente de santidad, de prestigio, de poderío y de riqueza, que el monacato nacional no estaba en condiciones de aprovechar suficientemente. Era preciso traer "ingenieros" de fuera para organizar un adecuado sistema de "do ut des" entre España y el resto de la cristiandad; con ello se realzaría la importancia de los reinos peninsulares frente al Islam y respecto de Europa. El haber arrasado Almanzor a Santiago, sin destruir la santa reliquia, propagaba la fama del Apóstol y ofrecía ocasión única para hacer venir a clérigos bien enseñados en las cosas de Dios. Cuando en 1033 entrega Sancho el Mayor el monasterio de Oña a Cluny, dice que "era entonces desconocido en toda nuestra patria el orden monástico, el más excelente de los órdenes de la Iglesia" [1], juicio compartido en el siglo XI por reyes y grandes señores. El que muchos monasterios fuesen "dobles", de frailes y monjas, había dado origen a desórdenes que, si no eran exclusivos de España, justificaban la política monacal de los soberanos, cuya idea última era atraer gente principal, riqueza y cultura europeas. En un anticipo de ilustrado despotismo, España mostraba por vez primera y a través de la enérgica acción de sus reyes, el propósito de "europeizarse", de sacarse las espinas del aislamiento y de la menosvalía. El monje de San Pedro de Arlanza que, hacia 1240, compuso el *Poema de Fernán González* dice entonces lo que desde hacía siglos se sentía y puede intuirse fácilmente en cuanto llevo escrito: Dios favoreció a España con el cuerpo del Apóstol, porque

> *De Inglaterra y Francia, quísola mejorar,*
> [ved] que non yaz apóstol en tod aquel logar (155).

[1] A. DE YEPES, *Crónica general de la orden de San Benito*, 1615, fol. 467.

Véase, en efecto, hasta qué punto se sentía a Santiago como piedra de clave en la historia de la Península Ibérica.

Dios había otorgado el prestigio, y ahora se contrataba los monjes de Cluny para organizarlo desde el punto de vista de las cosas humanas. A medida que avanzaba el siglo XI, la ingerencia francesa se hacía más perceptible. Francés fué el primer obispo de la Toledo reconquistada (1085), y franceses eran monjes y canónigos. Eco de la colonización religiosa es el número considerable de palabras francesas, anteriores al siglo XIII y relativas a la vida eclesiástica: *monje*, *monja*, *fraile*, *chantre*, *calonge*, *vinajeras*, *deán*, *preste*, etc. Además de en las instituciones, los franceses influían en la manera de vivir, y por tanto en las viviendas: *jardín*, *chimenea*, *hostal*, *sergente* 'sirviente', *gozne*, *charnela*, *colcha*, *colchón*, etc. Se comía *jamón*, y se aderezaban las comidas con *girofle*, *citoal* y *garengal*. Tejidos y objetos manufacturados dejaron igualmente su huella en la lengua, según he hecho ver en otra parte [1]. La introducción de vocablos franceses en español y portugués no es comparable a lo acontecido en Inglaterra, en donde el francés y el anglosajón se mezclaron para dar origen a una tercera lengua; el español siguió siendo esencialmente el que era, aunque aumentado en palabras (cosas) que en los siglos XI y XII correspondían a lo que en los trescientos años anteriores se había tomado del árabe. En su trato con la naturaleza, el español creaba poco e importaba mucho, porque su atención ha solido proyectarse, no sobre lo inmediato, sino hacia un más allá divino o humano-divinizado. Tal forma de vida se justificó con tantas creaciones prodigiosas, con tantas "eficacias", que no hay motivo para empañarla con vahos de melancolía. A la postre tuvo también razón, su "razón", el buen monje de San Pedro de Arlanza.

La invasión cluniacense, y lo que tras ella vino, comenzaron a modificar el aspecto mozárabe-islámico de la Península en su zona cristiana. El rito religioso fué reemplazado por el romano, usado en Cluny; cambió el tipo de escritura, y el estilo arquitectónico; la literatura, aun siendo originalísima (el *Poema del Cid* de 1140 vale como lo que más valga en su tiempo), acudió a fuentes y formas francesas (teatro religioso, cuaderna vía, temas internacionales reli-

[1] *Aranceles de aduana del siglo XIII*, en *RFE*, 1922-24.

giosos y profanos). Mas aunque los españoles pasaran de dormir en el *almadraque* árabe a usar el *colchón* francés, su tensión personal y heroica era siempre la misma.

Los monasterios cluniacenses jalonaban la vía de los peregrinos desde San Juan de la Peña hasta Galicia; en ellos se practicaba la caridad con los menesterosos, aunque lo esencial era que no "faltaban viajeros y peregrinos ricos, que pagaban generosamente la hospitalidad que se les daba" [1]. Monasterios como Sahagún llegaron a poseer inmensas propiedades, donadas por quienes aspiraban a la salvación eterna gracias a los rezos de aquellos monjes, lo cual demuestra que si el pueblo los miraba de través, la gente acaudalada no sentía del mismo modo. La condesa Teresa de Carrión, bisnieta del rey leonés Vermudo II, y viuda del poderoso Gómez Díaz [2], donó a Cluny, en 1076, el espléndido monasterio de San Zoil de Carrión, en la vía "qui discurrit ad Sanctum Jacobum": "morando en España, llegó a nosotros la fama del lugar de Cluny y del señor abad Hugo, santo de aquella comunidad, cuyos monjes viven en el servicio de Dios, bajo la disciplina de su regla y encaminándose al cielo sin desmayo ni aburrimiento (ad celestia sine taedio tendunt)". En 1077 confirmó la condesa su donación, la cual suscribe, como primer testigo, el obispo de Santiago, Diego Peláez [3], lo que prueba, si falta hiciera, que todo el asunto de Cluny y la peregrinación a Santiago son una y la misma cosa.

La aristocracia seguía el ejemplo de los reyes. Fernando I († 1065) pagaba a Cluny un censo anual de mil mencales de oro; su hijo Alfonso VI duplicó la suma, en testimonio de aún más firme vasallaje espiritual, con frases dulces y rendidas; "a Hugo, abad de Cluny, antorcha animada por el ardor del fuego divino, río de miel y de dulzura". Los motivos para tal vasallaje nos son conocidos ya. Hay que tener presente, además, que en ello no se sentía menoscabo, dado que el sincero sentimiento de catolicidad borraba la noción de fronteras en el reino de Dios. De todas suertes, la entrega a Cluny implicó la cesión de lo que hoy llamaríamos zonas de soberanía,

[1] J. Pérez de Urbel, *o. c.*, II, 446-448.

[2] Estaba emparentada con los célebres Infantes de Carrión del *Poema del Cid;* ver R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid*, págs. 540 y sigs.

[3] *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 1888, IV, 604, 622.

porque los monjes formaban una institución completamente autónoma. Pero había que fortalecer los reinos cristianos, apenas sin otra firmeza que la de sus reyes, es decir, sin nada semejante a los estados feudales de Francia. Un motivo esencial para la falta de feudalismo fué que el poder real se articulara con el pueblo mediante funcionarios judíos y moros (ver los capítulos X y XI). No existían centros de riqueza económica y cultural desde donde organizar la vida pública. La producción de valores humanos era escasa, en tanto que era desbordante el caudal de maravillas divinas. Santiago fué el máximo taumaturgo, y tras él, en cada región existían otros promotores de milagros: los santos Facundo y Primitivo, en Sahagún; San Millán, en La Rioja; y cien más. Había también milagreros de carne y hueso; en 1083, Alfonso VI dió a un ermitaño francés que, en su borriquillo, realizaba milagros ante el monarca, "la capilla de San Juan y una albergueria en la puerta oriental de Burgos"[1], lugar de tránsito para los peregrinos. La España de entonces sufría embriaguez de divinidad, a causa de su islamismo, y por estar bastante ayuna de reflexión acerca del mundo visible. No es, pues, la religiosidad de la Edad Media, más o menos uniforme en la Europa de Occidente, la que determinó la peculiaridad española; el concepto de Edad Media es una abstracción que sirve para poco cuando nos enfrentamos con la realidad inmediata de un grupo humano en un momento dado. Lo que caracterizaba entonces la vida española no era un abstracto medievalismo, sino la inmensa desproporción entre el afán por lo sobrenatural y el interés por el pensamiento y sus resultados objetivos, una desproporción que ha afectado a la vida española hasta el momento presente. Hubo en el siglo XI, predominio de la creencia sobre las tareas humanas (incluso sobre el pensar teológico), como hubo predominio de la literatura y del arte sobre la ciencia durante el siglo XVII. En cualquier unidad histórica (la de un pueblo), cada manifestación de vida depende de lo que exista en torno a ella; por consiguiente, la religión de la España del siglo XI no es igual a la de Francia en el mismo período; ni la literatura del siglo XVII fué producida y vivida como las contemporáneas de Europa. Hemos visto intentarse en Francia el establecimiento de un culto

[1] R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, pág. 273.

a base de la cabeza de San Juan, lo cual, al pronto, parece rasgo medieval y genérico; mas en seguida surgió el monje Ademar con su crítica demoledora. A comienzos del siglo XII exhibía el monasterio de San Medardo (Soissons) un diente de leche del niño Jesús, y frente a él se alzó el abad de Nogent-sous-Coucy y trató de impostores a los otros frailes: "Attendite, falsarii . . ." [1]. Rivalidades de frailes, dicen los positivistas. ¿Mas no las había también en España, y feroces? Lo exacto es pensar que entre los monjes franceses de los siglos XI y XII existía el germen de Jean de Meun, Descartes y la Enciclopedia, o sea, que Francia era Francia en el siglo XI y en el XVIII, con las diferencias implicadas en una distancia de setecientos años. Porque Francia era así, la *Chanson de Roland* no es el *Poema del Cid;* ni hay en Francia un héroe nacional de carne y hueso como Rodrigo Díaz, ni una Santa Teresa, ni un Cervantes, y sí un Descartes, un Racine y un Voltaire.

Mas todavía debemos afinar un poco más la atención para poner bien en claro que el sentimiento religioso en España y en Francia divergían considerablemente, pese a la uniformidad impuesta por el no muy exacto concepto de Edad Media. En 987 fué ungido como rey de Francia Roberto II, llamado el Piadoso, y este monarca es el primero en aparecer dotado de la virtud de curar escrófulas, mediante imposición de manos y haciendo la señal de la cruz. La milagrosa facultad iba anexa a la monarquía francesa, y fué ejercitada en el siglo XI lo mismo que en el XVII. Roberto II, hijo del usurpador Hugo Capeto, no se sentía muy seguro en el trono; temiendo que la legitimidad de la nueva dinastía fuese discutida, sus partidarios más fieles atribuirían al nuevo rey el poder de curar escrófulas, o lamparones, como las llamaban en España. Si el monarca hubiera sido un usurpador, Dios no le habría concedido el don milagroso de sanar a los enfermos [2]. Aunque no discutamos que tal fuese el proceso de tan sorprendente innovación, lo que interesa ahora es la cara interna del fenómeno, el sentido de que la dinastía de los Capetos se arrogara el poder de curar lamparones. Cuando hacia el año 1000, las gentes transidas de terror aguardaban el fin de los tiempos y confiaban en

[1] MIGNE, *Patrologia*, 156, col. 652. Ver M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, pág. 29.

[2] M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, págs. 79-81.

todo menos en sí mismas, unos franceses juzgaron útil y posible incorporar poderes divinos en un ser humano y hacerle realizar milagros reservados a los elegidos de Dios. El decidirse a dotar a los reyes de Francia de poderes taumatúrgicos implicaba la santificación en bloque y *a priori* de una dinastía, de un interés nacional fundado en espacio y tiempo humanos; se daba una inyección de cielo a realidades puramente terrenas. Si la facultad milagrosa de curar lamparones parece al pronto más taumatúrgica que la intervención de Santiago, pensando un poco se nota que es todo lo contrario; con la práctica de tal rito se secularizaba y reglamentaba un poder sobrenatural, en una forma imposible aun para el papa.

La dinastía normanda de Inglaterra captó en seguida cuán útil sería poseer las mismas divinas virtudes, y Enrique I Beauclerc inició en el siglo XII la cura milagrosa de las escrófulas, con el mismo éxito que su colega del continente. La única precaución fué inventar que ya curaba escrófulas Eduardo el Confesor, último rey anglosajón. Con lo cual, y con la oportuna reanimación del fabuloso rey Arturo, la dinastía normanda se arraigaba bien hondo en la tierra inglesa, sin buscar apoyos en divinidades celestiales. Francia e Inglaterra iniciaban su vida moderna ancladas en intereses humanos.

Los reyes de Francia dispensaron liberalmente su gracia curativa. Hasta hubo españoles que iban a ser "tocados" por el rey, y de ello hay testimonios todavía en 1602[1]. La reacción de los españoles no necesitados de aquel auxilio fué escéptica e irónica, y de ello hay excelente ejemplo en la cantiga 321 de Alfonso el Sabio. Cierta niña padecía en Córdoba

> Una enfermedade muy forte
> que na garganta havía,
> a que chaman lamparões.

Los médicos no lograron sanarla, y un "hombre bueno" aconsejó a su madre que la llevase al rey, porque

> todolos reis crischãos
> han aquesto por vertude.

Mas he aquí la réplica del monarca:

[1] M. Bloch, *o. c.*, pág. 312.

A esto que me dizedes,
vos respondo assí, e digo
que o que me consellades,
sol non val un muy mal figo,
pero que falades muito
e tan toste como andoriña.
Ca dizedes que vertude
ei, dizedes neicidade.

El "hombre bueno" hablaba ligeramente y tan sin sentido como una golondrina. En lugar de la necedad de pretender que el rey la curara, éste mandó que llevaran a la niña a la "majestad de la Virgen,

que é envolta
en a púrpura sanguiña".

Lavan con agua la santa imagen y al niño Jesús; vierten el agua en el cáliz "en donde se hace la sangre de Dios del vino de la viña", y la dan a beber a la pequeña enferma, tantos días como letras tiene la palabra *María;* al cuarto, desaparecieron los lamparones.

La anécdota es excelente. Pensar que un ser humano, por ser rey, realice milagros, es una sandez; mas sí es cordura, fabricar un verdadero hechizo con ingredientes cristianos, tratados según la mejor magia islámico-judía. Notemos que todo el proceso acontece como un juego de fuerzas y acciones exteriores a la persona. El lenguaje mismo lo expresa; la Virgen aparece "envuelta" en su manto de púrpura sanguínea, y desprende su virtud a través del agua que la toca, la cual recibe, a su vez, la del cáliz, crisol de transmutación divina; las letras del nombre de María no obran por sí mismas tampoco, sino a través de su cualidad numérica. Las cosas no son, pues, tales cosas, sino el doble espectral que flota en torno a ellas como formas sin materia, sin sustancia. Cada una de esas formas se desliza sobre otra, pues, como en el Islam, lo único sustancial y real es Dios [1]. La realidad natural es mera fluencia de aspectos, y cada cosa se vierte en un "fuera" para encontrarse con el "fuera" de otra, y así hasta el infinito del arabesco decorativo, sin más contenido temático que su misma

[1] Se hallará esto mejor explicado en el capítulo sobre el Arcipreste de Hita.

fluencia. Tal era para el Rey Sabio la estructura del mundo natural, en cuanto realidad y espíritu objetivados. Lo grave es que el hechizo aquí descrito ocurre en una obra regia, y no es una patraña que "dicen las viejas tras el fuego", porque no hubo raya que dividiera en absoluto lo docto y lo popular, ni entonces ni luego. Es ahora comprensible que el intento de los reyes franceses de curar las escrófulas fuese tratado de necedad; eludían aquéllos la construcción mágica del mundo, absorbían y simplificaban lo sobrenatural, y lo convertían en "sustancia" de realeza, no en juego de apariencias flotando sobre el hombre. No cabía humanizar ni reglamentar lo divino, porque eso habría derrocado todo el sistema español, comenzando por Santiago, creencia que nadie tildó abiertamente de falsedad antes de 1600. Los reyes de España no dependían de sí mismos, sino de la Virgen, de Santiago o de San Millán.

Fué fácil hacer llegar peregrinos a Santiago, y fué posible vencer a los moros con desnuda energía y exaltación heroica. Más arduo era articular las virtudes llovidas del cielo con el vivir de todos los días, y para ello fueron llamados los cluniacenses, quienes "sine taedio ad caelestia tendunt". Hubo, sin embargo, injusticia en esperar de los monjes españoles que organizaran unos reinos con fronteras desiertas y tierras esquilmadas por una guerra endémica, y sin capacidad productiva, fuera de la entonces habitual en moros y judíos. La riqueza cristiana solía provenir del botín cogido a los sarracenos, o de la peregrinación. Alfonso VI creyó entonces que los cluniacenses resolverían, en un mismo impulso, los problemas del cielo y los de la tierra [1], y se engañó. Un monje aislado puede ser un santo o un

[1] Una explicación inaceptable sería que Cluny fué llamado a causa de la ruina de los monasterios después de las campañas de Almanzor y sus sucesores inmediatos. En primer lugar, cuando se entregaron a los monjes borgoñones los grandes monasterios éstos conservaban aún sus comunidades, y por eso fué difícil en ocasiones instalar en ellos a los extranjeros. Por otra parte, se exagera la destrucción de Almanzor, porque en el monasterio de Abellar, junto a León, no se interrumpió la vida por mucho tiempo; el abad Tehodo recibía donaciones en 994, 997 y 1001, año en que lo sustituye el abad Fredenando. No Almanzor, sino los navarros serían quienes arrasaron a Abellar en 1034 y 1035. (Véase J. E. Díaz-Jiménez, en *BAH*, 1892, XX, 149-150.) No conozco el artículo de Rafael Alcocer, *Relaciones económicas entre los reyes de España y Cluny*, en *Revista Histórica de Valladolid*, 1918, I, 161-168; 201-209.

creador de ciencia; pero la orden religiosa es una institución ligada a los intereses del siglo, y los cluniacenses estaban ante todo al servicio de los intereses políticos del ducado de Borgoña. La historia no puede construirse con lamentaciones o con laúdes, pero la verdad es que las consecuencias más importantes de la venida de Cluny fueron tristemente políticas. El abad de Cluny promovió el casamiento de Alfonso VI con Constanza, hija del duque de Borgoña; más tarde, las hijas del rey, Urraca y Teresa, casaron con los condes Ramón y Enrique de Borgoña. León y Castilla escapaban al localismo (con acento islámico) de la tradición mozárabe, para caer en la red de Borgoña y Cluny. Mientras los españoles batallaban contra los almorávides, bajo la protección de Santiago, las diócesis se poblaban de obispos franceses, los más de origen cluniacense, y la corona de Alfonso VI estuvo a punto de pasar a un extranjero, a Ramón de Borgoña. Para Cluny, España era una segunda Tierra Santa en donde podía crearse un reino como el de Jerusalén, muy próximo al Pirineo. Los designios franceses, en lo que hace a su esquema, eran en 1100 análogos a los de 1800; el Napoleón de entonces era el abad de abades, Hugo de Cluny.

A PORTUGAL LO HACEN INDEPENDIENTE

Así iba procediendo la historia en que ahora nos ocupamos, y cuyo conjunto conviene no perder de vista. Santiago había surgido en Galicia como una verdadera creación, con genialidad y originalidad no menores que las de un gran invento artístico —Don Quijote o Hamlet—, en el cual se desvanecen las circunstancias que presidieron a su formación. El Santiago de que hablamos no se resuelve en las necesidades que le hicieron tomar forma cristiano-pagana, sino que tiene existencia individual e independiente. Una vez nacido a la vida de la creencia, desplegó sus virtudes religioso-políticas; la riqueza de su personalidad le hizo ser aceptado lejos de España con igual fe que en su propia tierra. Dada su originalidad inimitable, fallaron los intentos de reemplazarlo, según vimos en el caso de Saint-Jean-d'Angély. La peregrinación fué el resultado de esa validez internacional, y por su ancho cauce discurrieron la piedad, el prestigio, la corrupción y la riqueza. Aquitania y Borgoña utilizaron la peregrinación en beneficio propio, con miras a la dominación de la España

cristiana [1]. La debilidad de Alfonso VI, y su urgencia por enaltecerse él y su reino, le hicieron dócil instrumento de la política de Cluny, que era también la del ducado de Borgoña. Casó primero con Inés de Aquitania (lo cual es todavía un eco de la acción de Cluny a través del ducado de Aquitania y de Navarra); luego, con Constanza, hija del duque de Borgoña. Sus yernos, Enrique y Ramón, pertenecían a la casa ducal de Borgoña, lo mismo que su pariente el abad Hugo de Cluny. La muerte del conde Ramón, heredero del reino, perturbó los planes cluniacenses en cuanto a León y Castilla, planes que entonces se concentraron sobre Portugal, feudo otorgado por Alfonso VI a su yerno el conde Enrique. Así pues, por caminos indirectos pero muy claros, la independencia de Portugal es inseparable de la creencia en Santiago.

Con gran tino escribieron la señora Michaelis de Vasconcellos y Teófilo Braga que "sólo los *acontecimientos* hicieron de Portugal un estado independiente, y crearon poco a poco en sus habitantes el sentimiento de ser un pueblo aparte" [2]. Mas, ahora, esos acontecimientos deben ser vistos a la indirecta luz que proyectaban sobre ellos el apóstol Santiago y el imperialismo borgoñón. El conde Enrique vino a España por los mismos motivos que hicieron a los cluniacenses establecer sus monasterios en los lugares estratégicos del camino de la peregrinación; también por esos motivos casó con Teresa, hija de una unión ilegítima de Alfonso VI, y recibió en feudo las tierras al Sur de Galicia. Enrique miraba con enojo la mejor suerte de su primo Ramón, unido a la primogénita y legítima hija Urraca; hubo entre ellos graves desavenencias, muy perniciosas para la política clu-

[1] Entiéndase bien que la ingerencia internacional en el siglo XI no debe confundirse con las de nuestro tiempo, dirigidas meramente a lograr ventajas militares y económicas. Las gentes del siglo XI vivían en Dios y sentían su fuerza, lo mismo que hoy sentimos la acción de las fuerzas físicas y tenemos conciencia de ellas. No había entonces separación entre lo espiritual y lo temporal; pero la proporción de los valores asignados a cada uno de esos aspectos de la vida, y el mayor o menor acento sobre cada uno de ellos, introdujeron diferencias decisivas entre los pueblos europeos. Sería, pues, un error interpretar la política de las órdenes religiosas de Francia como maniobras insinceras, a fin de mejorar sus finanzas exclusivamente; en los siglos X, XI y XII todo lo humano estaba incluído en la esfera de lo divino.

[2] *Geschichte der portugiesischen Literatur*, en *Grundriss*, de Gröber, II, 2, pág. 129.

niacense. El abad Hugo envió un emisario, que logró el acuerdo entre ambos condes: a la muerte del rey, se repartirían el rico tesoro de Toledo, dos partes del cual serían para Ramón y el resto para Enrique, quien, además, recibiría en feudo la tierra de Toledo, y si no, Galicia. La muerte de Ramón de Borgoña lo descompuso todo; el rey murió en 1109, y la viuda Urraca ocupó el trono, hasta tanto que el pequeño Alfonso VII llegara a la mayor edad. Muchos nobles temieron que una mujer no supiese hacer frente a los peligros que rodeaban a León y Castilla, y quizá para contrarrestar influencias francesas, aconsejaron el casamiento de Urraca con el rey Alfonso I de Aragón, idea excelente en teoría, y en la que ya apuntaba el propósito de unir a España en un solo reino. Mas todavía no habían llegado los tiempos de los Reyes Católicos, y aquel matrimonio originó grandes desastres, porque Alfonso I no tomó posesión del reino, sino que lo devastó como un cruel invasor. La Iglesia de Santiago, los cluniacenses y el condado de Portugal se opusieron al aragonés. No conocemos aún el lado interno de esos acontecimientos; mas es lícito pensar que el caos creado por aquella guerra intestina fué debido a la imposibilidad de armonizar los intereses del clero francés, la personalidad de León y Castilla y la violencia de Alfonso I, que llegó a matar por su mano a un noble gallego asido a las faldas de la reina Urraca, lo que entonces se consideraba como refugio inviolable. Tal caos fué bien aprovechado por el conde Enrique († 1112) y por su viuda Teresa, que ya en 1115 usaba el título de reina [1], con el cual se calmaba su despecho por ser inferior en nacimiento y rango a la reina Urraca, su media hermana. Los intereses franceses ganaron más apoyos en el condado portugués con la venida de los caballeros del Temple y de los monjes del Cister, igualmente enlazados con Borgoña. Circunstancia decisiva fué, además, que Enrique y Teresa tuvieran como heredero a Alfonso Enríquez, quien desde mozo mostró excelentes dotes de luchador y gobernante, multiplicadas por el ambiente de rebeldía inaugurado por su padre, bien descrito en la Crónica del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, a comienzos del siglo XIII: "Ya en vida de Alfonso VI el conde Enrique de Borgoña comenzó a rebelarse un poco, aunque mientras vivió no retiró su homenaje al rey; fué echando a los moros

[1] P. B. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, 1876, III, 64 y sigs.

de la frontera, lo mejor que pudo, pero reivindicando ya para sí la soberanía. A pesar de ello acudía con su gente cuando lo llamaban a fin de ayudar a la hueste real, o para asistir a la corte. Alfonso VI, por bondad o más bien por abandono, toleraba a Enrique sus intentos de independencia, por ser yerno suyo, en lo cual demostró gran imprevisión"[1].

Tales fueron los "acontecimientos" que originaron la independencia de Portugal, y crearon a la larga motivos para su apartamiento de León y Castilla[2]. Portugal nació como resultado de la ambición del conde Enrique, sostenido por Borgoña y Cluny, y por la debilidad de Alfonso VI, pábulo de guerras civiles. Portugal nació y creció por su voluntad de no ser Castilla, a lo que debió indudables grandezas y también algunas miserias.

Borgoña intentó hacer en Castilla lo que los normandos habían conseguido en Inglaterra algunos años antes: instaurar una dinastía extranjera. Las luchas con el Islam y la vitalidad castellana malograron el proyecto, pero no impidieron que naciese un reino al Oeste de la Península. No surgió ese reino desde dentro de su misma existencia —según aconteció a la Castilla del conde Fernán González—, sino de ambiciones exteriores. La prueba es que la esencia hispano-galaica de Portugal quedó intacta, de lo cual es signo elocuente la falta total de una poesía épica. Si el belicismo portugués hubiera procedido de la íntima voluntad de su pueblo, como en Castilla, el conde Enrique, o su hijo Alfonso Enríquez, se habrían convertido en temas épicos. Mas los pobladores extranjeros no podían crear ninguna épica nacional, y los gallegos venidos del Norte continuaban siendo líricos y soñadores. Su combatividad les vino de fuera. La única aureola poética en torno a Alfonso Enríquez se ajusta al modelo galaico y santiaguista: la victoria de Ourique (1139), tras la cual Alfonso se proclamó rey, aconteció el 25 de julio, fiesta del Apóstol; Cristo en persona se apareció durante la pelea, y dejó la huella de sus cinco

[1] *De rebus Hispaniae*, VII, 5, edic. de la *Hispaniae Illustratae*, II, 114.

[2] No tendría sentido fundar la separación de Portugal en recónditas peculiaridades de su zona próxima a Galicia. Una comunidad nacional nunca fué algo fatalmente dado, sino consecuencia de un proceso de circunstancias. Sin aquellos condes borgoñones, Portugal no habría existido como nación aparte.

llagas en las "quinas" del escudo portugués [1]. Portugal se hizo luchando contra la morisma en su frontera Sur, y contra Castilla en su retaguardia; a aquel trozo desgajado de Galicia se le desarrolló un ánimo de ciudad cercada, que la débil monarquía castellana de la Edad Media no pudo dominar, y no supo asimilar la España de Felipe II (grandeza entre nubes). El recelo y el resentimiento frente a Castilla forjaron a Portugal, nacido del enérgico impulso de Borgoña en los siglos XI y XII.

Galicia, la hermana mayor, permanecía entretanto en pasividad receptiva, gozando de riquezas atraídas por el Apóstol, recibiendo el reflejo del homenaje rendido por las masas de peregrinos. Disputaban éstos con tanta furia el privilegio de orar junto a la sacra tumba, que a veces se mataban unos a otros y había que consagrar la Iglesia, ceremonia complicada que el papa autorizó a simplificar dada la frecuencia de tales disturbios. Galicia se inmovilizó, porque sin hacer nada, todo lo obtenía: visitas de reyes y magnates, lujo, poesía de trovadores, comercio activo, donaciones incesantes; las nebulosidades de la vía láctea, entre las cuales galopaba el corcel de Santiago, descendían hasta el fondo del alma gallega. Sin fermento de templarios y borgoñones, no forzada a salir de sí misma para ensanchar su tierra a precio de sangre, el gallego no se hizo conquistador como su hermano portugués. Lo cual no es decir que el gallego, comenzando por sus arzobispos, no luchara bravamente en la hueste de los reyes de León y Castilla, como antes lo hicieron contra los invasores normandos. Clérigos y caballeros de Galicia estuvieron presentes, y con gran honor, en las conquistas mayores: Almería, Córdoba, Sevilla, Tarifa. Mas siempre intervinieron como auxiliares de los reyes. La lengua gallega no conquistó nuevos dominios, como iba haciendo Portugal, porque el imperialismo gallego era receptivo y no agresivo,

[1] El padre Juan de Mariana (X, 17) dice que algunos creen "stulte scilicet et inaniter" (sin duda necia y vanamente) que los cinco escuditos son las llagas de Cristo, y no una alusión a las cinco banderas de los cinco caudillos moros, vencidos en Ourique. En la redacción española escribe Mariana más cautamente: "no sé si con fundamento bastante". La razón crítica del padre Mariana se expresaba en latín, que leían pocos, y no en la lengua de todos, lo cual debe compararse con lo que en el siglo XI se escribía en Francia acerca de la cabeza de San Juan Bautista, y luego, sobre el diente de leche del niño Jesús.

o consistió en irradiar el prestigio del Apóstol por toda la cristiandad [1].

Cuando se agotaron las fuentes de la piedad lejana, el gallego se limitó a extender sobre otras tierras, blanda y melancólicamente, el sobreexceso de su población amorosa y fecunda. Compostela, la bella reclusa, recibió durante siglos halagos y homenajes dignos de Roma, sin que tanta gloria le permitiera ejercitar una catolicidad imperial más allá de su recinto, no obstante poseer grandes dominios en el Sur de Francia, Italia y otros lugares de Europa. El "antistes totius orbis" no tuvo orbe, y ni siquiera pudo conquistar la primacía de las Españas.

Una situación vital, prolongada desde el siglo IX hasta el XVII, por fuerza hubo de dejar huellas indelebles en las formas de la vida. La proximidad constante a los misterios del santuario fomenta el escepticismo y la ironía; bajo las bóvedas de la catedral se oían canciones que acentuaban "el elemento humano, socarrón y licencioso" [2]. Maquiavelo notó el contraste entre la irreligiosidad de Roma y la continua presencia del pontífice en la capital del mundo cristiano, y algo de esto aconteció en Galicia. Para sacar el mayor provecho del peregrino hacía falta ser agudo y exacerbar el ingenio; a la postre acabó por dominar cierto escepticismo antiheroico y una rara facultad para la intriga política. Los más valiosos dones del alma gallega se concentraron en su prodigiosa lírica, temblorosa siempre de desengañada melancolía; no fué en cambio posible cultivar la épica heroica, o más tarde, el drama, géneros en los que tampoco Italia mostró ninguna particular eminencia. No es, pues, una casualidad que fuera gallego el padre Feijóo (1676-1764), el primer español dotado de mente crítica, y debelador de falsos milagros y supersticiones populares, con una energía tal vez proporcional al largo marasmo en que Galicia había estado sumida. Las conexiones gallegas con Santiago fueron para aquella región mucho más esenciales que el celtismo un poco abstracto del cual suele hablarse a menudo. La tierra y la raza son

[1] El prestigio apostólico de Galicia determinó, sin embargo, una expansión del gallego, usado en documentos notariales de Zamora y Salamanca todavía a principios del siglo XIII, o en la poesía lírica compuesta por Alfonso el Sabio y otros.

[2] A. López Ferreiro, *Hist. Igl. Sant.*, V, 369.

abstracciones imposibles de asir; la historia se hace realidad dentro de lo que acontece a la gente, de lo que le pasa y de lo que, en vista de ello, se puede seguir haciendo.

LITERATURA Y DESORDEN

Estímulo primario para la invasión monacal de España fué la guerra santa contra el Islam cuya noticia llegaba a Francia a comienzos del siglo XI en un nimbo de místicos esplendores. Rodolfo Glaber († 1050) dice que en tiempo de Sancho de Navarra "era tan escaso el ejército, que los monjes de aquella región se vieron forzados a tomar las armas" [1]. El cronista ignoraba que el motivo del belicismo monacal no era tanto lo reducido del ejército como el ejemplo de los musulmanes, entre quienes la lucha con el infiel solía asociarse con el monacato; de todos modos tenemos en ello el primer testimonio sobre actividades que, dos siglos después, se organizarán dentro de las órdenes militares. Sabían ya en Francia que morir combatiendo a los sarracenos abría las puertas del paraíso, según se desprende de la visión de un santo monje narrada por el citado historiador: "su iglesia se vió invadida por una multitud que la llenaba completamente; todos vestían blancas albas y rojas estolas. El obispo que los conducía dijo la misa y explicó luego que todos habían perecido guerreando contra los agarenos de España, y cómo en su marcha hacia la bienaventuranza se habían detenido en aquel monasterio" (*l. c.*, col. 641). Sin tales visiones, el arzobispo Turpín no hubiese combatido a los sarracenos en la *Chanson de Roland* (hacia 1120):

> Li arcevesque i fiert de sun espiet (v. 1.682),

ni hubiera mandado al cielo las almas de cuantos caían en torno a él:

> Tutes vos anmes ait Deus li Glorius!
> En pareis les metet en sentes flurs (2.196-97).

Así se creaba un aire de maravilla en torno a la tierra del Apóstol, a la cual, en último término, vinieron muchos más peregrinos que cruzados. La Europa cristiana prestó débil ayuda a España, porque el sepulcro de Cristo no estaba en Sevilla, y el de Santiago tenía bien

[1] *Historiarum libri quinque*, en *Patrologia*, 142, col. 640.

franco su camino. Sólo en la poesía luchó Carlomagno para dejarlo libre.

La liberalidad de los reyes y de la gente menor para con los monasterios borgoñones llegó a su máximo en el siglo XI con 375 donaciones de tierras y lugares poblados; en el siglo XII, las donaciones bajaron a 138 [1], no obstante seguir siendo intenso el influjo de Francia; mas Cluny decaía, y el Cister, nuevamente establecido, ya no impresionaba tanto a los propietarios de fincas. La abadía de Cîteaux, junto a Dijon, surgió en 1098 bajo la protección del duque de Borgoña, y fué grande el éxito de su ascetismo místico, magnificado por la gloriosa figura de Bernardo de Claraval. Alfonso VII, olvidado de Cluny, concentró su simpatía en los nuevos monjes blancos, cuyos monasterios se extendieron profusamente a lo largo del siglo XII. Entre ellos se destacan las maravillas arquitectónicas de Poblet, en Cataluña; las Huelgas de Burgos y Alcobaça, en Portugal. España seguía siendo incapaz de hallar formas nacionales en que expresar su sentimiento religioso, y salía de una presión borgoñona para entrar en otra, de muy amplio vuelo, aunque poco enlazada ya con la ruta de los peregrinos. Cluny decaía a lo largo del camino de Santiago, y así me explico la clamorosa propaganda iniciada por aquellos monjes, y centrada en la falsificación del llamado *Códice calixtino*, atribuído al papa Calixto II. Una parte del famoso manuscrito se refiere directamente al Apóstol y a la peregrinación: sermones sobre Santiago, oficios, liturgia y una descripción del camino a Compostela, que vale como la primera guía de turismo escrita en Europa [2]. Esta primera parte es en realidad un *Libro de Santiago*, menos importante literariamente que su continuación la *Crónica del seudo-Turpín*, con la supuesta historia de Carlomagno y Roldán. El fabuloso relato glorifica al emperador por su conquista de España, y a Roldán, héroe de Roncesvalles; y apenas menciona a Santiago, aunque todo su asunto está relacionado con lugares de la vía de los peregrinos. Creo que tiene razón J. Bédier al enlazar esta crónica con el camino de Santiago, en tanto que C. Meredith-Jones piensa que su finalidad fué incitar a una cruzada. Mas llamar a una

[1] J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, II, 450.

[2] Ver C. Meredith-Jones, *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, ou *Chronique du pseudo-Turpin*, París, 1936. Ver página 43 para el contenido del códice, y la abundante bibliografía de las páginas 353-357.

cruzada glorificando sucesos acaecidos a lo largo del camino francés, ¿no era el más eficaz llamamiento para, si no se iba a luchar contra el infiel, ir a recorrer al menos los lugares santos que guardaban las huellas de tanta gloria? La *Crónica del seudo-Turpín* lo mismo que la *Chanson de Roland* y las gestas de asunto español antes mencionadas, fueron obra de propaganda, directa o indirecta, tendiente a favorecer los intereses de Cluny, muy decaídos en el siglo XII. Las irradiaciones de la creencia en Santiago asumían proporciones imprevistas dentro de la literatura de Europa, pues tal creencia fué motivo indirecto para que surgiese la más bella de las gestas francesas.

No agotaríamos el sentido de los siglos XI y XII presentándolos únicamente como sometidos a la intervención monacal de Borgoña. Esa intervención fué solicitada por reyes muy cristianos que intentaban un mejor enlace con Dios para sus pueblos, a través del libre monacato más bien que buscando ayuda en la jerarquía centralizada de la Iglesia. No había en ello menoscabo, porque en el reino de Dios no existían fronteras. Alfonso VI cedió, en cambio, de mala gana a las presiones del papa Gregorio VII, quien le forzó a mudar el peculiar rito mozárabe por el de Roma, suprimido al fin por la acción combinada del papa y de los cluniacenses. Frente a los monjes no hubo resistencia; por vez primera los reyes notaron los vacíos de la vida española e intentaron llenarlos, y así se inició la tendencia a demandar ayudas de fuera, tendencia siempre visible en los siglos posteriores, en grado mayor o menor, y cuyas manifestaciones más notorias serían luego el erasmismo del siglo XVI, el culturalismo francés del siglo XVIII y el intento de re-europeización de España a comienzos del siglo XX. España ya en el siglo XI sintió hallarse con un déficit inicial de pensamiento constructivo, déficit nunca enjugado luego, porque a pesar de él y también a causa de él, España logró crear valores únicos fuera de la órbita del pensamiento, aunque siempre sintiendo, junto a la plenitud de su existir, la angustia de no existir plenamente.

Tal situación se debía sobre todo a las circunstancias creadas por la ocupación árabe. Antes de su venida, España mantenía enlaces normales con lo que restaba de cultura en el mundo mediterráneo; las personas cultas aún conocían el griego, y el comercio era activo con Bizancio, cuyas naves incluso recorrían las vías fluviales hasta Mérida, Córdoba y Zaragoza. Españoles huídos de la invasión sarracena evan-

gelizaron importantes regiones de Europa, y fué San Pirminio quien fundó los monasterios de Reichenau y Murbach, a los cuales llevó numerosos códices salvados de España [1]. El país de San Isidoro de Sevilla y de San Eugenio de Toledo no hacía mal papel junto a los otros jirones del Imperio Romano, aunque sea tan imposible como ocioso divagar sobre su destino, caso de no haber ocurrido la invasión sarracena. Mas eso fué lo que aconteció, y la vida propiamente hispana hubo de reanudarse en la zona Noroeste de la Península, muy débil hasta que no la sostuvo su creencia en Santiago, el anti-Mahoma. Sobre Santiago se afianzó primero el reino de León y luego Castilla, y gracias a ellos no fueron Navarra, Aragón y Cataluña una extensión de Francia, como lo fué Cataluña al comienzo de la Reconquista. A los catalanes los llamaban los árabes "francos" (y así los llama el *Poema del Cid* en 1140), en tanto que los cristianos del Norte eran "gallegos" para los escritores musulmanes, hecho que me atrevo a explicar por el gran significado de la Meca cristiana; tras los catalanes asomaba el prestigio del franco Carlomagno, y tras de los demás cristianos españoles, el del gallego Santiago. El número de gallegos en la España árabe no era bastante para olvidar a asturianos y leoneses; mas éstos no se singularizaban entonces con nada que permitiera destacarlos, y los gallegos sí. Navarra, por su parte, estuvo muy expuesta a ser anexionada por Francia, y no perteneció totalmente a España hasta que Fernando el Católico la incorporó al reino [2].

Los cristianos al Sur del Pirineo gravitaron hacia Francia, y tardaron en oponerse a los musulmanes, no obstante ser la civilización del Nordeste de la Península mucho más alta que la del extremo opuesto [3]. Aquí surgió, sin embargo, la fuerza cohesiva apta para organizar de algún modo a los cristianos del siglo IX, rudos y divididos, y gracias a esa fuerza el reino leonés comenzó a adquirir perfiles de nación, y

[1] J. Pérez de Urbel, *o. c.*, I, 352 y 527.

[2] Exagerando un poco dice J. A. Brutails: "La Navarra de la Edad Media pertenece quizá más a Francia que a España" *(Documents des archives de la chambre des comptes de Navarre*, 1890, pág. II).

[3] "El siglo X fué en el reino asturleonés un siglo de una rudeza incompatible con el florecer de la vida del espíritu" (C. Sánchez-Albornoz, *Notas sobre los libros leídos en el reino de León*, en *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, I y II, 1944, pág. 227).

un ideal superhumano capaz de hacer frente al del enemigo. Sin la protección divina no se entendería bien la pretensión imperial de los reyes leoneses, y es francamente incomprensible el título de pontífice con que se exornaban los obispos de Santiago. La España medieval se fundó sobre creencias sobrenaturales, y tuvo conciencia de su pobreza de elementos humanos, hasta para la gestión de los intereses divinos. Gracias a los monjes de fuera, el país se engranó con el resto de Europa, en un trance angustioso de afirmación de existencia y de sentir no ser lo que se quiere ser. El proceso de salir de sí mismo y de replegarse luego sobre la nativa e inalienable esencia fué la lanzadera del telar hispano. Gracias a tal virtud la entrega al extranjero nunca llegó a la total renuncia de lo propio —bueno o malo—, pues a ello se opuso el alma indómita de Castilla, un *quid* último e inasible para el historiador.

Tal proceso es ya patente en los siglos XI y XII. Cluny y el Cister no modificaron la religiosidad española, ni produjeron en España nombres de dimensión internacional. Casi desde sus comienzos, los monasterios de Cluny abundaron en luchas infecundas entre los monjes, los vasallos y la realeza, de las cuales ningún poder salía favorecido. Tal vez fué Sahagún la más rica de sus abadías, elegida por Alfonso VI para su enterramiento; en torno a ellas se alzó una población integrada por gentes de todas partes, atraídas por la riqueza del camino francés: "gascones, bretones, alemanes, ingleses, borgoñones, normandos, tolosanos, provenzales, lombardos y muchos otros negociadores de diversas naciones e extrañas lenguas" [1]. Semejante enumeración permite imaginar las condiciones sociales y el tipo de vida a lo largo del camino del Apóstol. El abad de Sahagún señoreaba aquella multitud amorfa, que a menudo desacataba la autoridad del monasterio. A la muerte de Alfonso VI (1109) los "burgueses" se revolvieron tumultuariamente, y durante largo tiempo la anarquía dominó el feudo abacial. Alfonso I de Aragón invadió León y Castilla, y la comunidad religiosa padeció mil sinsabores. Se reprodujo más tarde la rebelión, que continuó como mal endémico hasta el siglo XIII. No interesa ahora su detalle, sino observar simplemente cómo el propósito originario de la venida de los monjes —organizar la

[1] *Las crónicas anónimas de Sahagún*, edic. de J. Puyol, pág. 32.

vida en torno a un principio espiritual— se volvió lucha de codicias, en que cada bando aspiraba a disfrutar la riqueza caída sobre el otro. "Los burgueses de San Fagún usaban pacíficamente de sus mercadurías, e negociaban en gran tranquilidad; por eso venían e *traían* de todas partes mercadurías así de oro como de plata, y aun de muchas vestiduras de diversas faciones, en manera que los dichos burgueses e moradores eran mucho ricos, e de muchos deleites abastados. Pero como suele reinar en el abundancia e multiplicación de las cosas temporales, empecible e dañosa alteración e gran arrogancia e soberbia, el corazón de los dichos burgueses comenzó a crecer e levantarse en soberbia, como muchas veces se acostumbra a los hijos de pequeño suelo e vil condición, si tengan abastanza de las cosas temporales" *(l. c.,* pág. 33). La turba de comerciantes enriquecidos asaltó el monasterio, que demostraba con ello estar privado de prestigio y autoridad, y muy mezclado con "las cosas temporales". A los burgueses se unieron los rústicos y labradores, quienes llamaron "hermandad" a su conjuración, hermandad que es remoto germen de lo que un día será el pueblo armado, disciplinado en milicia por los Reyes Católicos. La hermandad de Sahagún se negó a pagar tributos, y mataba a los judíos que andaban por allá —otro antecedente de las matanzas del siglo XIV—, porque siempre que el pueblo español dejó de estar encintado por el nimbo de un mito seductor, confundió sus derechos con el caos y la anarquía, con la enojosa consecuencia de que hasta ahora ningún pueblo hispánico se ha dejado regir por la fría objetividad de una constitución. En los frecuentes alborotos de Sahagún dominó la demagogia, corolario del exceso de mesianismo sobrenatural, tan eficazmente iniciado por Santiago, y no compensado por pensamiento y estímulos terrenos. En aquellos estragos no se perfilaba la organización de una clase artesana, porque todo ello giraba en torno a riqueza "traída" y no producida, sobre la cual se arrojaba la codicia de monjes, comerciantes (los "burgueses") y labriegos. No se fraguó tampoco una monarquía fuerte, ni siquiera un esplendor místico y teológico. Quedaba la belleza artística de los edificios espléndidos, que desdichas de toda suerte impidieron llegaran hasta hoy.

La situación interna de otros monasterios cluniacenses entre 1259

y 1480, es conocida gracias a los documentos publicados por Ulysse Robert [1]; en algunos de ellos los abades y los frailes vivían con sus mancebas, y criaban a los hijos en el monasterio; por su parte, reyes, grandes señores y obispos, confiscaban en su provecho las propiedades monacales. Todos ansiaban la posesión de la riqueza ya existente, sin lograr con ello beneficios durables —en lo cual, a su vez, se anticipa la confiscación de los bienes eclesiásticos en el siglo XIX, fácil de justificar, sin duda, pero desastrosa, pues el Estado siguió tan pobre como antes en España y en México, y muchos de los tesoros arquitectónicos y artísticos de las Órdenes militares y de la Iglesia cayeron en ruina o se dispersaron. En torno a los cluniacenses españoles se había desvanecido la fe ilusionada que llevó a Alfonso VI, titulándose Emperador de España, a donar a Cluny, en 1079, el monasterio de Santa María de Nájera —cuyo nombre suena a maravilla para oídos españoles—, "juxta ipsam viam que ducit apud Sanctum Jacobum" [2].

AUGE Y OCASO DE LA CREENCIA

El entusiasmo y el hábito mantuvieron viva e indiscutida la creencia en el Apóstol durante toda la Edad Media. Sale de mi intento narrar el detalle de sus vicisitudes, porque ya realizó semejante tarea el benemérito A. López Ferreiro en los once volúmenes de su Historia; lo que interesa ahora es algo distinto, a saber: que la fe en Santiago sirvió de columna vertebral al cuerpo de España. Por eso insisto en lo que los reyes sintieron y expresaron acerca de ello. Con la ayuda de Santiago dijo Alfonso VII haber conquistado Coria en 1147; antes de tomar Baeza se le apareció la mano del Apóstol empuñando una espada de fuego. Celo tan eficaz se recompensaba con ofrendas y solemnes homenajes; cuando Luis VII de Francia vino a Castilla, porque malas lenguas decían que su esposa (hija de Alfonso VII), no era hija legítima, el mejor modo de disipar aquellas dudas y sellar el buen acuerdo entre ambos monarcas, fué organizar una peregrinación a Compostela. Alfonso VII "et los reyes sus fijos don

[1] *État des monastères espagnols de l'ordre de Cluny aux XIIIe et XVe siècles*, en *BAH*, 1892, XX, 321-431.

[2] *Recueil des chartes de Cluny*, IV, 666.

Sancho et don Fernando, et el rey de Navarra" acompañaron al rey francés; "et en la estada et en sus vigilias que rey romero avíe fazer, tantos complimientos et tantas maravillas et onras le fizieron padres et fijos", que Luis VII regresó a su tierra lleno de gozo [1].

En 1228 dice Alfonso IX de León que por la "guarda singular del Apóstol subsiste nuestro reino y toda España". En 1482 Isabel la Católica llama a Santiago "luz e patrón e guiador de los reinos de España" [2].

La masa popular siguió confiando en su patrono, incluso en los siglos XVI y XVII [3], aunque no siempre la siguiera en su fe una nueva clase social desconocida en los siglos anteriores: los escritores doctos que expresaban opiniones sobre la vida en torno a ellos, cuyo efecto sobre la creencia se verá más tarde. Ahora conviene detenerse, todavía un poco, en lo que acontecía en Compostela durante la Edad Media.

[1] *Crónica general*, pág. 657 *a*.

[2] *Hist. Igl. Sant.*, V, apéndice, pág. 44; VII, 407. Alguna vez intervino Santiago en victorias francesas, aunque en otra forma. Felipe Augusto dijo a los prisioneros cogidos en la batalla de Bouvines (1214), que no él, sino Santiago, patrono de Lieja, los había vencido (V, 80). El rey francés pensaba, como buen creyente, que su victoria fué castigo de Dios por haber ofendido sus enemigos al patrono de Lieja. Puede haber aquí influencia del Santiago español, aunque reducida a límites sólo espirituales; no hay prodigio visible, no galopa el caballo blanco sobre los ejércitos, y, sobre todo, Felipe Augusto no había confiado a ningún santo la gerencia directa de su nación.

[3] En 1535 apareció Santiago "visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios, encima de un hermoso caballo blanco"; lo atestigua el inca Garcilaso en sus *Comentarios reales*, II, II, 24. En 1626, el maestre de campo don Diego Flores de León hizo extender un acta notarial para dar fe de cómo venció a siete mil indios chilenos con sólo doscientos sesenta españoles, gracias al Apóstol. En 1639, el marqués de Flores-Dávila derrotó en Orán a todo el ejército de Adbdelcáder con quinientos españoles, gracias a la ayuda de "un jinete vestido de coleto blanco, armado de lanza y adarga sobre un caballo". (*Hist. Igl. Santiago*, IX, 319-321.) Fray Vicente Palatino, para probar la justicia de la guerra contra los indios americanos, dice que cuando Hernán Cortés batallaba en México, "apareció un hombre en un caballo blanco, el cual hacía gran matanza en los indios, y el caballo también los destruía a bocados y a coces". Si la guerra hubiera sido injusta, Dios no habría enviado a Santiago a luchar a favor de los españoles. (*Tratado de derecho y justicia de la guerra...*, 1559, en L. Hanke y A. Millares, *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México, 1943, pág. 24.)

Por bajo del esplendor de la creencia, animadora y solemne, se hallaban los eclesiásticos de Santiago, tan apegados al interés terreno como lo estaban los monjes de Cluny. La experiencia religiosa no era ascética ni mística; se proyectaba fuera de la persona, y no podía unificar la fe y la conducta del creyente. No se esperaban de Santiago gracias de santidad, sino mercedes que resolvieran las urgencias de cada uno: victorias, salud, buenas cosechas. Bastaba rogar, donar, sin necesidad de sumirse en la intimidad del alma, base de la cohesión social, del trabajo técnico y, en último término, del pensar científico. En otra parte hice ver el enlace entre las formas libres de la espiritualidad religiosa y la dignificación del trabajo manual, signo de autonomía para el individuo: la obra de mis manos me hace libre y a la vez me santifica. El subjetivismo religioso y el de la lírica acercan al mundo inmediato más que el activismo de la épica o la taumaturgia, porque aislan y preparan a la meditación, sin la cual no hay pensamiento eficaz[1]. La creencia en Santiago alejaba del cristianismo; según vimos (pág. 114), Cristo no aceptó el ofrecimiento de los hermanos Boanerges de hacer bajar fuego del cielo; los Boanerges, reflejo de divinidades astrales, mostraban así su incompatibilidad con la esencia del espíritu cristiano, siempre dirigido a hallar la verdad de Dios en la propia alma o en el ser auténtico de la naturaleza. Según Galileo, la verdad de Dios se expresa en ella aun más directamente que en las páginas de la Escritura. La taumaturgia, en cambio, aleja del cristianismo, centrado para San Agustín en "el interior del alma": "nolite foras ire", "no intentes salir de ti".

La creencia en la virtud "ex machina" del Apóstol permitió existir a Castilla y León y los sostuvo frente a moros y a europeos; los reyes de España, obreros de tan ardua tarea, lo sabían muy bien, mejor que nosotros los historiadores. A Santiago se debe el lento y tortuoso esfuerzo de la Reconquista, y la grandeza perdurable de cuanto se creó en la Península Ibérica. De él procede, al mismo tiempo, la reacción valiosa de quienes sintieron que tal vivir era un no vivir, y lo expresaron en obras de angustiada belleza, válida siempre y en todo lugar. Son esas obras en el día de hoy puerto y re-

[1] *Lo hispánico y el erasmismo*, 1942, págs. 38 y 52.

fugio para almas exquisitas, alarmadas y medrosas, frente al sesgo, también "taumatúrgico", de la civilización de nuestro tiempo, que ha trocado en fines los medios materiales de una cultura yerma de sentido, y expuesta a convertirse en un cascarón vacío. Por eso es más actual que nunca la historia de España, a pesar de que los plebeyos de toda clase no perciban sino su fracaso y su arrogancia; su virtud ejemplar radica en una rara maestría, en el arte inaudito de vivir en la nada y no aniquilarse en ella, porque tras esa nada siempre alboreó la firme conciencia de seguir existiendo, como raíz viva de eternidad humana. No se muere mientras subsiste la conciencia de estar viviendo en creaciones perdurables siempre renovadas.

Mas retornemos al cauce del acontecer histórico. Santiago Matamoros no podía dar origen a experiencias religiosas de valor subido. Así se comprende que, según luego diré (págs. 191-192), San Bernardo el místico, vacilara mucho antes de patrocinar la orden de los Templarios, más interesada en el esfuerzo bélico que en el trato del alma con Dios. Llegamos entonces al paradójico resultado de que los españoles hubieran de descristianizarse mientras se oponían a los sarracenos, en tanto que volvían a la esencia del cristianismo en la medida que se aproximaban al integralismo espiritual del Islam, o a sus paralelos europeos, el agustinismo y el franciscanismo místicos: los frailes jerónimos, Francisco de Osuna, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, sin olvidar a Juan de Ávila y a Luis de Granada. Por ahí llegaremos a comprender los violentos ataques de los carmelitas contra Santiago, que menciono más adelante.

Reyes, clérigos y pueblo no pensaban que hubiesen de hacer algo consigo mismos, mientras confiaban en la espada invictísima del patrón de España. Cuando su ayuda no era urgente, la atención se dirigía hacia los tesoros allegados por la devoción internacional, y que los reyes utilizaron recurriendo ya a la habilidad, ya a la violencia. A Alfonso X le dieron lo que exigía, aunque forzándole a declarar que lo demandaba "por gracia y no por fuero" [1]. Por cierto que el Rey Sabio nunca fué en peregrinación a Compostela; le interesó más el culto a la Virgen —a la que ensalza en sus *Cantigas*—, de acuerdo con la nueva sensibilidad europea del siglo XIII; su despego

[1] *Hist. Igl. Sant.*, V, 220. Alfonso VII sometió al arzobispo Gelmírez a un verdadero acoso (IV, 208, 214).

por Santiago, reflejado en la escasa simpatía que le profesa A. López Ferreiro, obedece a motivos complejos que no tengo ahora para qué analizar. Probablemente, al judaísmo de su corte.

Los clérigos de Compostela, comenzando por el arzobispo, dedicaron escaso ocio a la meditación. En la ciudad apostólica era continuo el rumor de extrañas lenguas y el espectáculo abigarrado de una inquieta muchedumbre. Dentro del templo, siempre abierto, había que imponer orden a la caterva de peregrinos, que, a empellones, pugnaba por instalarse cerca de la tumba sagrada. Los distintos grupos nacionales lucharon a veces entre sí para gozar del ansiado privilegio, y no era raro, además, que dejasen en la ciudad gérmenes de pestilencias asoladoras. Príncipes, grandes señores, mercaderes, mendigos y truhanes [1], en confuso revoltijo, adoraban al Apóstol y ofrecían donativos, cuya vigilancia y manejo daba gran tarea a los canónigos-cardenales. Cada peregrino recibía testimonio escrito de su estancia y compraba la concha o venera, símbolo del Apóstol, cuya venta constituía negocio importante para un centenar de mercaderes. El alojamiento de aquella masa inquieta, y la gerencia de las riquezas allegadas tuvo en constante ajetreo a clé-

[1] Pienso que la peregrinación introdujo en español gran número de vocablos enlazados con la vida de la canalla: *belitre, gallofero, jaque, jerigonza, pícaro, truhán, titerero* y muchos más, venidos del francés o de sus dialectos. Escribe don Cristóbal Pérez de Herrera, en 1598: "Pasan y se hospedan cada año por el Hospital de Burgos, dándoles allí de comer de limosna dos o tres días..., ocho o diez mil franceses y gascones, que entran con ocasión de romería por estos reinos... Se dice que prometen en Francia a las hijas en dote, lo que juntaren en un viaje a Santiago de ida y vuelta, como si fuesen a las Indias, viniendo a España *con invenciones*" *(Discurso del amparo de los legítimos pobres*, en Diego Clemencín, *Notas al Quijote*, II, 54). El eco de la pobretería del Sur de Francia se percibe aún en la expresión portuguesa *andar á móina* 'pedir limosna', del gascón *móina*, lat. *eleemosyna*. (H. y R. Kahane, *en Lang.*, 1944, XX, 83-84.) Me figuro que *móina* existirá o habrá existido en gallego, y que las peregrinaciones fueron su vehículo. Por lo demás Galicia fué tierra de elección no sólo para gentes de mal vivir. Todavía en 1541 dice Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo, "que muchos clérigos franceses y otros de otras partes, y muchos frailes de diversas órdenes andan por nuestro obispado diciendo misas, y aun siendo rectores de muchas iglesias... Muchas veces a los clérigos franceses no los entienden... y aun muchos clérigos naturales de las diócesis no tienen qué comer por haber tantos extranjeros" *(Constituciones sinodales*, en R. Costes, *Antonio de Guevara, Sa vie*, 1925, pág. 62).

rigos y seglares, y produjo frecuentes conflictos entre la Iglesia y los burgueses. Añádase a ello el ejercicio caballeresco de los clérigos, obligados a ir a la hueste cuando el rey los requería, puesto que el sacerdote era al mismo tiempo hombre de armas. El sentimiento religioso se disolvía así en burocracia, milicia, liturgia, pleitos y finanzas.

Pretendieron los arzobispos imponer buenas costumbres a fuerza de sanciones y reglas exteriores, con la ineficacia que es de imaginar. Durante siglos ordenaron los concilios diocesanos que los clérigos se tonsuraran, vistieran de sacerdotes y no llevasen armas; en 1289 aún no lo habían conseguido, porque nunca se edificó la conducta sobre reglamentos, si no existe la voluntad previa de acatarlos. El concilio de 1289 [1] dispone que los clérigos no usen barba, aunque sean jóvenes, ni vistan ropas listadas, verdes o rojas; ni anden de noche armados por la ciudad, ni beban en la taberna, ni jueguen a los dados en público, ni intervengan armados en riñas de soldados y paisanos, ni tengan concubinas públicamente, en sus casas o en las de otros. Se prohibe, además, que los sacerdotes practiquen sortilegios, encantos, augurios y adivinaciones.

Aunque nada de esto fuese exclusivo del clero compostelano, es llamativo el contraste entre la divinidad del Apóstol y la conducta de sus inmediatos servidores, no atribuíble, como candorosamente dice López Ferreiro, a "la zozobra en que vivió el reino", porque siempre estuvo la virtud cercada de "zozobra". Lo cierto es que la espiritualidad no floreció en torno al Apóstol, y de aquella edad lejana arranca cierta proclividad a la anarquía moral y social, coexistente con leyes y pragmáticas, tan numerosas como ficticias. La resistencia a obedecer la ley enlazaba con el excesivo predominio de una muy especial forma de religión, no interesada en crear vínculos sociales y terrenos. Cuando la conducta no va flanqueada de formas interno-externas en que verterse, quien no es santo es anarquista. Lo que muy inexactamente se denomina individualismo español fué el resto de una historia sin más norte que la creencia taumatúrgica o las pasiones desmandadas, sin ascesis o encauce de la voluntad en un medio social y terreno. Los principios de que emanaba la auto-

[1] *Hist. Igl. Sant.*, V, apéndice, págs. 116 y 235.

ridad fueron demasiado sublimes y no alcanzaron a moldear la prosaica tarea de vivir cada hora. La organización cristiano-judaica del Estado acentuó, además, la tendencia al desquiciamiento. Pero volviendo siempre a mi idea central, si la gente hispana no hubiese estado animada por los solidarios estímulos del ilusionismo y de la pasión, la reconquista de la Península habría sido hecha por hombres no españoles.

El péndulo osciló en Santiago, de la entrega rendida a los procuradores de la merced celeste, a la rebeldía caótica y hasta criminal. Durante las luchas civiles entre Pedro el Cruel y su hermano Enrique, conde de Trastámara, el arzobispo don Suero Gómez de Toledo se inclinaba más bien al segundo; Enrique era ya señor de casi todo el reino, y su feudo de Trastámara se encontraba en Galicia. Huyendo de su hermano, Pedro el Cruel pasó por Santiago en 1365, y dió el condado de Trastámara a su amigo y fiel vasallo don Fernando de Castro; no estando seguros de la adhesión del arzobispo, decidieron eliminarlo. Llamó el rey al prelado, guarecido en su castillo de la Rocha, y lo hizo asesinar [1] cuando ya se acercaba a

[1] Aparte de cualquier otra consideración, la sede compostelana tenía que inclinarse a Francia en política internacional; don Enrique estaba sostenido por el rey de Francia, y don Pedro por el de Inglaterra. Al asesinar al arzobispo, el rey cometía una crueldad más, pero eliminaba a un enemigo serio, si bien tarde y sin ventaja para él. La política de Santiago, según digo, fué siempre igual. En 1255 preparó Alfonso X el casamiento de su primogénita Berenguela con el heredero de la corona de Francia, Luis, hijo de San Luis. No veo bien a dónde tendía el Rey Sabio con el proyecto de hacer de Castilla una extensión de Francia, existiendo además Navarra y Aragón entre ambas. En el tratado matrimonial Francia dominaba a Castilla, porque se comprometía don Alfonso a que Berenguela se educase en Francia, sin exigir que el príncipe residiese en Castilla. Desconozco lo que hubiera detrás de ese raro convenio, pues el rey era tan inteligente como débil y complicado. Quizá se trataba tan sólo de un ademán para crear amistades internacionales, útiles para planes más vastos. Cuando en 5 de mayo de 1255 hace el rey que su corte jure a Berenguela como sucesora suya, la reina doña Violante esperaba otro hijo, que nació el 23 de octubre de aquel año y fué el príncipe don Fernando, de infortunado destino. En la corte reunida en Palencia el 5 de mayo para reconocer a la princesa como heredera figuraron los obispos de Burgos y Palencia, junto con los arzobispos de Sevilla y Toledo, pero no el de Santiago (ver Georges Daumet, *Mémoires sur les relations de la France et de la Castille de 1255 à 1320*, págs. 4-5). Lo curioso es que en 10 de febrero de 1256 dos representantes del

la catedral; el deán sufrió la misma suerte aunque tuvo fuerzas para venir a entregar su alma junto al altar del Apóstol.

Después del asesinato del rey don Pedro por su hermano Enrique (1369), don Fernando de Castro continuó siendo poderoso; los burgueses tomaron su partido en contra de la Iglesia de Santiago, e hicieron huir al nuevo arzobispo don Rodrigo de Moscoso, quien, entonces, puso en entredicho la ciudad rebelde. La sanción espiritual no amedrentó a los burgueses enfurecidos; irrumpieron éstos en la catedral (martes santo, 1 de abril de 1371), cerraron con barras de hierro la Sala del Tesoro en donde se habían refugiado los canónigos-cardenales, con prohibición de que nadie les diera de comer o beber. Permanecieron allá nueve días, y no perecieron gracias al alimento que sus parientes les hacían llegar a espaldas de sus carceleros [1].

Cuando Enrique II se afirmó en el trono, fué pródigo en amor y mercedes con la maltratada Iglesia compostelana. Dice López Ferreiro que "parece que don Enrique creía sinceramente que gran parte de su fortuna debía atribuirse al Apóstol" (VI, 198). A la

arzobispo de Santiago otorgaron un documento, delante de Alfonso X, en el que se aprueba la declaración de heredera a favor de la princesa primogénita y se ofrece aceptar la soberanía del príncipe francés ["eius marito tamquam domino nostro... obediemus"]. Este documento vino a remediar la ausencia del arzobispo de Santiago en la corte que aprobó el proyecto matrimonial de Berenguela; por tenues que fuesen los derechos de la primogénita después de haber nacido Fernando, el rey Alfonso querría dar a Luis IX la seguridad de que su acuerdo estaba respaldado por la diócesis compostelana, que no podía faltar en algo que afectara a Francia. De ahí la gratitud del rey castellano, expresada en las palabras que añade al texto latino del arzobispo: "Et yo gradéscovos mucho este homenaje que me enviastes fazer, et téngome ende por pagado". Cuando Alfonso soñaba ya con intervenir en la política de Europa desde el trono de Alemania, la adhesión de Santiago le era indispensable.

[1] Una de las víctimas narró el hecho en sabroso gallego: "E de mais foron buscar todos los outros coengos e personas que eran enna villa, a sus casas. E por forza trouxeron a o cardeal dom Afonso Pérez e a o cardeal dom Afonso González... e ensarraronnos con os outros enno dito Tesouro, e mandaron dar pregón por toda a villa que nihum non fose ousado de les dar pan nen vino, nen outra cousa ninhua... E alguus seus parentes e criados ascundudamente les davan vino e vianda por que se manteveron. E os vellos e fracos que non podían sair, ouveron de fazer enno dito Tesouro aquelo que e necessario e se non pode escussar" (*Hist. Igl. Sant.*, VI, apéndice, pág. 142).

iglesia apostólica le iba según que soplara la brisa de la creencia o el huracán de los pecados capitales. A la ausencia en los clérigos de una religión anclada en el espíritu, correspondía la anarquía social de los ciudadanos; unos y otros vivían fuera de sí y confiados en la riqueza llovida por el Apóstol. No crearon nada estable mediante un común esfuerzo, pues vivían en casual agrupación en torno a provechos sobrevenidos, origen frecuente de riñas y disturbios. La pompa pontifical no les sirvió de protección; el castillo de la Rocha, construído en 1223, imitaba al de Santángelo en Roma; los llamados cardenales eran párrocos de las iglesias de la ciudad al igual de los cardenales romanos.

Como quiera que fuese, los ingresos de Santiago daban para todo [1], y las peregrinaciones no amenguaron hasta bien entrado el siglo XVII. Cierto que ya no iban los reyes a Santiago, como en el siglo XII, porque la monarquía no necesitaba del Apóstol para vencer a los sarracenos, y el horizonte religioso se había desplazado. Las formas de la creencia seguían siendo las mismas, mas su perspectiva era otra. Había el "más allá", el plus ultra del Imperio español, en donde cabía magnificarse como religioso o conquistador; el ansia de hidalguía era anhelo que ataba al país en unidad, porque daba lo mismo, en fin de cuentas, aguardar las gracias llovidas del cielo o la ventura de todas las utopías. La conexión no pudo establecerse a través de las cosas de este mundo, empresas comerciales o corporaciones de trabajo. El dinero de las Indias fué a parar a manos de agentes extranjeros; idos los moriscos con su artesanía y su comercio, la casi única ocupación del pueblo fué la agricultura más rudimentaria. Los objetos manufacturados de Europa —las "invenciones" de que antes hablaba Pérez de Herrera, y los peines, agujas y alfileres que con tanto enojo menciona Quevedo—, todo venía de fuera, y se adquiría con los metales preciosos traídos de las Indias. La industria nacional era primitiva y escasa. La sociedad se componía de labriegos, frailes, funcionarios, soldados y nobles. En realidad, el español nunca convivió con sus semejantes, sino que coincidió con ellos bajo una misma creencia —religiosa o monárquica— que, por encima de los afanes diarios, los cobijaba a todos. No un hacer

[1] Ver el apéndice II: "La comida en honor de los muertos".

o pensar común, sino un creer en común. La persona así desligada del trato directo con las cosas, se replegaba en sí misma, y tensaba su alma en proporción directa del vacío sentido en torno. De ahí esas personalidades gigantescas, héroes del esfuerzo (Hernán Cortés), héroes de la expresión (Cervantes, Velázquez), o héroes de la santidad (San Ignacio, Santa Teresa); y el héroe anónimo, que no se vertió en forma o expresión eternas y cuya señal percibe quien con ojos y espíritu abiertos los sigue a través de Europa o América. España no fué nunca barbarie, sino una manera especial de existir, a destono con la Europa racional y técnica; una vida vivida con todos sus riesgos y consecuencias.

Hasta el siglo xv, más o menos, la creencia pendía de Santiago, junto al cual ya habían surgido otros nortes: la Virgen de Guadalupe, por ejemplo[1]. La creencia acabó por fragmentarse en otras varias, incluso en la fe en la realeza, que con los Reyes Católicos se rodeó de prestigio mesiánico. Desde el siglo xvi es visible, además, la fe en la proyección del propio valor (ese valor que en Quevedo y Gracián son ya mitos casi divinizados). Un hombre como Alvar Núñez Cabeza de Vaca, que sin otro auxilio que el de su persona, cruza el Sur de los futuros Estados Unidos entre indios salvajes, que domina y señorea, debía sentirse él mismo como una fuerza divina. Es la época del culto a los caudillos, desde Gonzalo de Córdoba a don Juan de Austria. El prestigio que nimbaba la capitanía celestial de Santiago, se posa ahora sobre el héroe humano, escaso en la Edad Media (Fernán González, el Cid), porque España a su modo, comenzó a dignificar, desde el siglo xvi, lo pura-

[1] En el siglo xvi, San José interviene en la vida pública y oficial como antes Santiago, según se ve por esta disposición de un concilio mexicano: "Porque de parte de toda la República, así eclesiástica como seglar, con grande instancia nos fué suplicado mandássemos guardar y celebrar la fiesta del glorioso San José, y le recibiéssemos por abogado y patrón de esta nueva Iglesia, especialmente *para que sea* abogado e intercesor contra las tempestades, truenos, rayos y piedras, con que esta tierra es muy molestada"; el Concilio de 1555 recibió a San José por patrón de la Iglesia de México (*Concilios provinciales celebrados en la ciudad de México en 1555 y 1565*, México, 1769, pág. 67). Lo singular del caso no es la creencia, que puede existir en cualquier lugar y tiempo, sino su rango, y el tratar de ella como de un principio físico. La creencia ocupó el lugar de la física, y la hizo imposible.

mente humano, fenómeno que con no mucha exactitud se denomina Renacimiento.

A desplazar el horizonte, antes trazado por los fulgores de Santiago, contribuyó la nacionalización de las órdenes religiosas, ya sin memoria de los enlaces franceses de Cluny y el Cister. Acabadas dentro de España las guerras, sin moros y judíos que convertir o expulsar, el fenómeno religioso llenó todos los resquicios de la vida social, extravasó y desbordó los cauces previos con los cientos de miles de frailes y monjas, presentes en ciudades, campos y aldeas. La Edad Media acudía a lo religioso cuando la necesidad de cada uno lo requería; ahora, la religión se hallaba al volver de cada esquina, porque de finalidad se había convertido en medio para vivir. Más de la mitad de la riqueza nacional pertenecía a la Iglesia secular o regular, y a ella procuraban acogerse cuantos no iban a las Indias, o a luchar en las guerras de Europa. Es la época en que la hipocresía religiosa, como fuente de lucro, se convierte en tema para la literatura.

Los innumerables conventos masculinos y femeninos, crearon una segunda España dentro de España, y cada orden pugnó siempre por ensanchar su popularidad a expensas de las restantes. Sus fundadores venían a ser como monarcas espirituales que proyectasen honores de hidalguía sobre cada fraile, que, de hecho, eran hidalgos "a lo divino", aspecto que no he subrayado en otras ocasiones, y que es importante, porque la opinión pública pendía más de los frailes que de los seglares, sin estructura definida y, sobre todo, sin órgano de expresión comparable a los púlpitos, muy semejantes a lo que hoy es la prensa y la tribuna política. No había más oratoria que la sagrada. El orgullo nobiliario de las órdenes se tradujo en un cantonalismo del espíritu, que escindía aún más la ya precaria unidad de los habitantes de la Península, sin otro enlace civil que la común reverencia a la persona del rey, reverencia que no impidió a Portugal separarse definitivamente, ni a Cataluña intentarlo, ni que, incluso en Aragón, apareciesen signos de rebeldía.

En una sociedad tan frágil y vidriosa, era de esperar no permaneciese incólume la fe en el Apóstol invictísimo. Para entender tal hecho hemos tomado el anterior rodeo, en el que se anticipan ideas que en otro lugar de esta obra tendrán más amplio espacio. El cen-

tro de España era ya Madrid; Santiago quedaba lejos y sin ligamen económico con el reino. Escritores de primer orden como Mariana, negaban su autenticidad; Cervantes hablaba irónicamente de la andante caballería de Santiago y, con temblor conmovido, del apóstol San Pablo, "santo a pie quedo por la muerte" *(Quijote*, II, 58). Tan débil se hizo el imperio de Santiago, que alguna orden religiosa se alzó contra él y trató de destronarlo; no pudiendo llegar a tanto, le enfrentaron un poder rival, copartícipe de su ya menguada soberanía. Tal es la significación de que los carmelitas descalzos, o reformados, consiguieran del rey Felipe III y del papa, la instauración de Santa Teresa en un nuevo e inaudito copatronato de España.

El país se alborotó como si se tratara de asunto que afectase a la existencia de la nación. Temblaron los púlpitos y surgieron opúsculos a granel [1], de los cuales únicamente sobrevive el de Quevedo, *Su espada por Santiago,* dirigido a Felipe IV en 1628 [2]. Si la unidad de la creencia en Santiago permitió antes entender aspectos centrales de la historia española durante la Edad Media, su fractura en el siglo XVII nos hará contemplar la intimidad de aquel siglo, todavía no muy clara. Al pronto, la reyerta entre los partidarios de uno y otro santo parece cosa demencial, algo próximo a la batalla de los carneros en el Quijote. Mas se trata de pleito más serio. Al debilitarse las creencias medievales —proceso largo y lento—, el análisis racional fué abriéndose paso entre sus ruinas. Si aquel análisis afectó al principio a problemas que dejaban a salvo la fe (verdad de razón al lado de la verdad de fe, ciencia junto a teología), a la larga, acabó por invadir el sagrado recinto de las verdades de la fe misma. El pensamiento europeo prosperó a costa de la creencia religiosa, mas no en España, en donde, no bien alboreó la crítica racional, se cerró la entrada a todo intento de novedad (salvo casos raros como el de Miguel Servet), y en realidad acaeció que las creencias ampliaran su volumen, y se instalasen en zonas que antes no poseían. Corolario de esto es que el siglo XVII parezca más Edad

[1] Algunos de ellos se encuentran en la biblioteca de la Hispanic Society of America. Ver CLARA L. PENNEY, *A List of Books printed 1601-1700,* págs. 624-626.

[2] En *Bib. Aut. Esp.*, XLVIII. En lo que sigue, los números entre paréntesis se refieren a las páginas de esa edición.

Media que el siglo xv; aunque no tendría sentido pensar en un siglo xvii más "reaccionario" que la Edad Media, porque lo esencial no son las edades, sino la gente que vive en cada momento, según puede y le es dable. No fué posible en España discurrir con las únicas armas de la razón, de no decidirse a morir y revivir, cosa que no acontece, porque a un pueblo se le puede aniquilar, pero él nunca se suicida. En 1550 el español había alcanzado un cenit de gloria, siendo como era, con su desnuda persona engarzada en el mágico nimbo de la creencia; durante siglos había señoreado a moros y judíos que habían descubierto y averiguado lo que entonces se podía saber; se había beneficiado de la técnica europea, trocándola por las virtudes de Santiago; luego había descubierto y dominado un inmenso imperio, próvido de incalculables riquezas. ¿Iba ahora a admitir con Servet, que no se podía aceptar el dogma de la Santísima Trinidad, porque había en ello insolubles dificultades de pensamiento? Puede hoy Dilthey llamar a Servet un pensador genial; mas seguir su vía en el siglo xvi hubiera significado algo inconcebible. Lo mismo que un filósofo sedentario no puede convertirse a los cincuenta años en campeón de fútbol, España no podía dejar de ser como era; y a explicar lo que era, aspira este libro.

Las creencias en el siglo xvii se desmesuraron, en un movimiento defensivo frente al ademán, por tenue que fuese, de combatirlas; ya no se expresaban aquéllas con la inocente sencillez de los siglos xi y xii, cuando ni se sospechaba la posibilidad de discutirlas. Pero en el siglo xvii no se respira un aire "normal" de creencia, sino algo que fuera como el oxígeno de la fe, situación demasiado tensa que ha incomodado a muchos observadores. Por otra parte (según veremos en los capítulos X y XI), al cesar la convivencia entre cristianos, moros y judíos, el catolicismo español absorbió la religiosidad totalitaria de los moros y, sobre todo, de los judíos.

Lo mismo que a la creencia religiosa aconteció a las demás —realeza, amor, virtud, honra—, todas galvanizadas en el siglo xvii con miras a la defensa. Dentro de semejante situación vital chocan el creer y el pensar, el desear y el deber, la ilusión y el desengaño, en un contraste que en España ofrece caracteres y valores singulares. Durante el siglo xvii la vida se vierte en fórmulas dobles, cada uno de cuyos términos crece o mengua en función inversa del otro. Así

acontece que el fraile carmelita Gaspar de Santa María, natural de Granada, diga que si el cuerpo de Santiago está enterrado en Galicia no pudo andar luchando a caballo[1]. Se burla además de quienes creen que el caballo de Santiago causa el trueno al andar; y como quienes en eso creen, son sobre todo gentes del pueblo, vierte su burla en el molde del habla popular granadina:

> El ruido que al tronar la nube suena,
> Como dice *Juanico,*
> lo hace de Santiago el *caballico (ibíd.,* 456).

El grotesco poema en que estos versos ocurren fué escrito por Fray Gaspar en respuesta al escrito de Quevedo *Su espada por Santiago,* dirigido a su vez contra el copatronato de Santa Teresa. El poema del fraile carmelita consta de una primera parte atribuída falsamente a Quevedo, y de una respuesta a él. Con perversa intención (la perversidad literaria no existió en España antes del siglo xvii), se hace decir a Quevedo:

> Así Teresa, es cosa conocida
> Que a Santiago le debe,
> Pues que a España dió luz, la luz que bebe *(ibíd.,* 451).

A lo cual replica el carmelita:

> Mas decir no se debe
> Jamás que bebe luz: luz que se bebe
> (Con Góngora te pago),
> A *San-Trago* se debe, y no a *San-Tiago (ibíd.,* 453).

Cuando a una creencia se le inyecta razón, aquélla estalla, se quiebra; es lo acontecido a Santiago cuyo nombre, simbólicamente, se escinde en dos partes; la primera conserva como un jirón de santidad, y la segunda se sume grotescamente en una atmósfera de taberna. Todo se fragmenta en la vida y en la mediocre poesía del

[1] El cuerpo de Santiago está en Galicia,
que el orbe nos codicia;
de donde *cierto infiero,*
que no anduvo en las lides caballero.
(Bib. Aut. Esp., XLVIII, 453.)

fraile granadino: cree en Santa Teresa y destruye críticamente a Santiago; se llama Gaspar de Santa María y usa el seudónimo de Valerio Villavicencio; divide en dos partes su poema, y falsamente atribuye a Quevedo la primera; fractura, en fin, el nombre de Santiago, para escindirlo en un *San* y un *Trago*. La dualidad radical del arte y de la vida del siglo xvii —sobre la que vengo hablando desde hace años—, tiene por base la fractura de la compacta unidad de ciertas creencias —desde Santiago hasta el honor—, antes nunca discutidas en España. En el siglo xvi se censuraron muchas cosas, sobre todo los usos y costumbres, pero no se negó nada de raíz. Mas la España del siglo xvii, construída en y con Santiago, reniega de él por boca, no de la plebe ignorante, sino de sus frailes y teólogos. Como reacción, Quevedo escribe cosas increíbles, esas que antes he llamado ultramedievales:

> En las historias y annales antiguos hallaréis que se han dado en España cuatro mil y setecientas batallas campales a los moros, contando las de Castilla, Aragón, Portugal y Navarra; hallaréis que han muerto en España, en ellas, once millones y quince mil y tantos moros; hallaréis que el santo Apóstol, *peleando personal y visiblemente, ha dado las victorias y la muerte a tan innumerables enemigos* (439).

Los adversarios de Santiago usaron su escepticismo para intentar aniquilarlo, pero no para edificar ninguna verdad fundada en pensamiento; se limitaron a matar una creencia para reemplazarla con otra, de modo igualmente ultramedieval. No podía aguardarse consecuencia racional en el análisis crítico de ningún fenómeno humano, porque entonces el país habría saltado en añicos. Lo único que acontecía es que la creencia afirmada mediante la destrucción de su rival, conservaba adherida a sí misma, en incómoda vecindad, algo de las razones usadas para combatir a la creencia enemiga. El patronato de Santa Teresa se alzaba sobre los escombros del de Santiago, en una aparente dualidad patronal, y como tal dualidad muy característica de la forma de vida seicentista, porque integraba un *no* santiaguista y un *sí* teresiano. Del mismo modo, la caterva de arbitristas dementes que fraguaba "arbitrios" o soluciones para los males del reino, creía en los arbitrios porque descreía en la efi-

cacia del rey y su gobierno; y así sucesivamente. Símbolo y expresión de aquella vida imposible-posible es el juego de palabras, el retruécano, el rechazar los vocablos expresivos de la experiencia de todos *(mesa)*, y poner en su lugar el cohete metafórico que las sustituye *(cuadrado pino)*, según hace Góngora; o se anula el creer en la realidad de las cosas, ahogándolas bajo el sudario de la nada, según prefiere el nihilista Quevedo. Los ecos de la literatura árabe coexistían con la desesperación judaica según veremos luego.

En tal ambiente se desenlaza el conflicto que vimos iniciarse entre la mundanidad del cabildo compostelano y la estrella esplendente del Apóstol guerrero —tierra inmanejable y cielo inasible—. Referir la fractura de España en el siglo XVII sólo a circunstancias contemporáneas y europeas, a la situación creada después del Concilio de Trento, me parece una explicación insuficiente y abstracta. Lo que se llama Renacimiento, Contrarreforma o Barroco, fué vivido por los españoles desde dentro de su misma existencia, establecida sobre hábitos, quehaceres e intereses peculiarísimos; olvidarlo lleva consigo descoyuntar la vida y adaptarla a la corta perspectiva de nuestra mesa de trabajo; y lo que es peor, al convencionalismo de unos cuantos libros, a la rutina de la historia de los últimos treinta años, tan llena de buenas ideas como de fobias y caprichos.

Quevedo, caballero de Santiago, se sintió arrojado a la condición de villano al ver que le arrebataban al patrón máximo de España, para sacrificarlo al ideal de los carmelitas, según Quevedo, gentes débiles y afeminadas. "¿Cómo pretenderán los padres de la Reforma [los carmelitas descalzos] que Santiago os dé armas a vos [habla al rey], y que las volváis contra él; que de su altar toméis la espada, y que le quitéis vos la que él tiene en su mano, para dársela a Santa Teresa, a quien sus mismos hijos han hecho estampar con una rueca?" (443). Quevedo había derribado todos los valores, el mundo en torno se le aparecía como un tapiz vuelto del revés, pero seguía rindiendo culto al valor y al arrojo, últimos asideros para su alma claudicante [1], al borde de la nada absoluta. Puso

[1] "No faltaron en el camino [del infierno] *muchos* eclesiásticos, *muchos* teólogos. Vi *algunos* soldados, pero *pocos;* que por la otra senda [la del paraíso], *infinitos* iban en *hilera ordenada, honradamente triunfando." (El sueño del infierno.)* Todo es caos para Quevedo, fuera del orden creado por la

un epitafio de sarcasmos sobre instituciones, personas y cosas, mas brincó como un tigre cuando hurgaron al fundamento de su nobleza hispana, de su última razón de existir. Por eso sostenía con estadísticas absurdas de batallas y muertos el prestigio del Apóstol, en una forma impensable en los siglos XII y XIII, cuando el español flotaba sobre su creencia indiscutida. Ahí siente uno con perfecta nitidez la situación del español del siglo XVII: ni podía superar su creencia mediante el conocimiento de las cosas y la confianza en su útil eficacia, ni podía permanecer dentro de ella con la seguridad de antes, porque el mundo en torno, en Europa, se había puesto en marcha. De ahí el frenesí por "racionalizar" y hacer tangible la creencia, en formas que describiré en otro libro, mediante la busca de reliquias y prodigios; de ahí los estilos exasperados —Quevedo, Góngora, Gracián—, proyección y superación bellísimas de existencias llevadas en volandas, sin posible descanso de intimidad, y sin ideas o "cosas" en donde reclinarse. No podía ser de otra manera, después de novecientos años de convivencia islámico-judaica y de tutela apostólica. Nada podía cambiar la condición hispana y los inmensos intereses creados por ella; era ya inútil que Cervantes prefiriera a San Pablo e ironizara a Santiago, y que el padre Mariana juzgara cuentos de vieja las galopadas de su caballo blanco, o las llagas de Cristo del escudo portugués. Todo ello era mínimo ademán sin consecuencias, porque se seguía creyendo a pies juntillas que la vida se decidía en el cielo, y que allá se encontraba una secretaría especial de asuntos hispanos: "Es buena hermana [Santa Teresa], que como tal quiere a España, y *como agente de sus negocios en el cielo, pide los gajes librados en el honor de ser patrona*" (437). La Santa exigía que se le pagaran sus servicios con el honor de ser patrona de España, frase en que es notable la mezcla del entonces moderno e importado lenguaje de los negocios —"librar gajes"— con la imperturbable tradición española. Todo el asunto del copatronato se discutió como un pleito judicial: "Mirando esta pretensión conforme al estilo de pleitos, ya que lo es por nuestros pecados" (435). "En tanto que ella no dejare de interceder, no puede

valentía, bajo cuyo estímulo su expresión se exalta noblemente y deja de ser una mueca escéptica. Esas dos palabras, "hilera ordenada", descubren lo único estructurado en que creía y descansaba su angustiada existencia.

el reino dejar de conservarla el nombre de patrona" (435). A lo cual replicaba Quevedo, que "Cristo quiso que el patronato fuese de su *primo* solamente" (435), en lo cual persiste un resto de la fe en el Apóstol a causa de su parentesco con Jesús, ahora primo y antes hermano. Frente a tal pretensión, los carmelitas esgrimían recios argumentos: el rey Felipe II hubiera permanecido en el purgatorio quién sabe cuánto tiempo, de no sacarlo de allí la Santa de Ávila al octavo día, "porque no fuera largo desmán de la imaginación arremeterse a pensar que había de tener largo purgatorio" (438). Esto fué escrito, treinta años después de morir Felipe II, por un carmelita de familia aristocrática, lo cual añade una voz más al coro de insatisfechos con la persona y la política del Rey Prudente [1]. Pero no es eso lo que ahora interesa, sino el que se hablara de las intimidades del purgatorio con tan perfecta llaneza, como si las comunicaciones entre la otra vida y el mundo visible fueran normales. No es extraño que Baltasar Gracián leyera, desde el púlpito, una carta llegada de los mismos infiernos. Juzgaban además ciertos frailes, que Santa Teresa debiera ser preferida por su condición de mujer, porque Dios tenía que concederle lo que pidiera, "o le costaría *su vergüenza a Cristo el no hacerlo*" (445). Cuando Santiago era norte auténtico de España, la sociedad visible y actuante era sobre todo masculina; en el siglo XVII la sociedad, como entidad humana, había entrado ya en el horizonte inmediato, y dentro de su ámbito, la mujer se hacía presente como tema activo de vida y de arte. Signo de ello es el motivo literario de la galantería en la novela y en el teatro. Los conventos de monjas correspondían, "a lo divino", a los salones europeos, y santas o beatas (Santa Teresa, Sor María de Agreda, Sor Juana Inés de la Cruz), fueron en España como las madamas de Rambouillet o de Sévigné, puesto que era indistinto morar en el cielo o en la tierra: "Si santo o santa se conocen hoy que *a lo hechicero* hayan ganado corazones, es Santa Teresa" (436). A punto estuvo la Santa de compartir oficialmente con Santiago la gerencia de los asuntos hispánicos en el más allá; Felipe IV, rey más de letras que de armas, se sumó a los partidarios de aquélla, y logró que el papa aprobara su copatronato. La

[1] Ver apéndice III: "Por qué no quisieron los españoles a Felipe II".

mayoría de los españoles se rebeló contra tal disminución de prestigio para Santiago. La fuerza de la tradición prevalecía sobre el rey, y el pontífice Paulo V, en 1618, a instancias de los carmelitas y del rey Felipe III, había declarado a Santa Teresa copatrona de España, pero la mayoría seguía afecta a Santiago, por ser más incitante el ardor bélico que la contemplación mística. Usando un lenguaje impropio diría que los salones favorecían a la Santa y las masas, al Apóstol. En 1629 el papa Urbano VIII reformó el breve anterior, y dejó libertad al clero y al pueblo para aceptar o no el copatronato de la Santa, con lo cual éste apenas tuvo efectividad fuera de los conventos de carmelitas. Todavía las Cortes de Cádiz (1812), trataron del copatronato de ambos santos, y su decreto aún tenía fuerza legal durante el reinado de Isabel II, destronada en 1868. Como quiera que fuese, aún subsistían en la España oficial del siglo XIX, y me imagino que en la de 1945, formas y ecos de la España iniciada en el siglo IX, caso único en la historia europea.

Santiago cesó de atraer la atención y Santa Teresa no lo reemplazó como figura nacional, pero la pugna entre el ideal bélico encarnado en el Apóstol y el anhelo de ternura femenina vinieron a armonizarse en el culto a la Virgen del Pilar, en el que aparecen reminiscencias de la divinidad bélica del Hijo del Trueno [1]. En 1808, la virgen zaragozana actuaba como "capitana de la tropa aragonesa" contra los invasores franceses, y en el siglo XX fueron concedidos a su imagen "honores de capitán general", en un tenue y tardío destello de cultos guerreros, cuyos antecedentes son ya familiares para el lector [2]. A ellos debe España rasgos esenciales de su personalidad,

[1] La Virgen de Guadalupe (Extremadura) fué también un centro irradiante de vitalidad hispana. Los extremeños Cortés y Pizarro le debieron mucho. México posee una réplica del santuario de Guadalupe, aunque algunos mexicanos prefieren ignorarlo, en su afán de no deber sino males al pasado hispánico. El cura Hidalgo inició su rebelión contra los españoles en 1810 llevando como estandarte una imagen de la Virgen de Guadalupe, divinidad bélica que afirmaba la esencia española del país, la cual se afirma igualmente en el intento de negar la evidencia de ser extremeña la Virgen de Guadalupe, cuyo nombre procede de un río de Extremadura.

[2] San Vicente, San Antonio y otros santos portugueses reflejan una análoga situación de creencia, de acuerdo con la unidad básica de las formas de vida peninsulares. No podemos ocuparnos ahora de ello.

que deben ser contemplados desde lejos y desde alto, y no con ojos de un aldeano progresismo. Los caminos del hombre son infinitos, y sólo Dios sabe cuáles son justos y verdaderos.

Conviene ahora decir una palabra más sobre el opúsculo de Quevedo, *Su espada por Santiago*. Quevedo fué el primer cronista de hechos de actualidad, y la actualidad consistió en este caso en que habían salido a discusión pública sentimientos antes guardados en la subconsciencia, porque la vida española había adquirido una dimensión social. Aparte de circunstancias materiales, como la de no existir ya guerra contra el moro, la crisis santiaguista derivaba del viraje religioso ocurrido en la segunda mitad del siglo XVI, gracias a la mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, que mostraron la vía de la intimidad espiritual, en realidad, por primera vez, al menos en aquella suprema forma. Salían a flor de vida las lejanas y ocultas corrientes de la espiritualidad islámica, que ayudaron a alumbrar quienes habían estado en contacto con otras místicas extranjeras. Así era la historia que el lector tal vez no abarque en su conjunto, si no tiene presente la totalidad de este libro al acercarse a cada uno de sus detalles. A reserva de entrar en la complejidad de la contextura islámico-cristiana en páginas ulteriores, digamos desde ahora que mientras pesó sobre el cristianismo la mole de la vida musulmana, archiplena de dominantes valores, no fué posible asemejarse a ella en nada que asumiera formas similares. El ánimo combativo era el único sostén en la lucha política, orientada por la estrella de Santiago. Siendo el "valor", lo recio del temple humano, el fundamento del éxito para un pueblo escaso de cultura propia, su existencia entre los siglos IX y XIV consistió sobre todo en la voluntad de ser dignamente otro —no moro o judío—, porque sólo así cabía ser uno mismo. Por fatal necesidad, e inconscientemente, el cristiano tomó innumerables cosas a los árabes, y hasta adoptó la forma de su ámbito vital, o sea, la capacidad de asir lo ínfimo material y a la vez lo espiritual y sublime. Esta situación vital actuaba sobre la experiencia interna de la persona, y no se traducía en formas exteriores; el modo de existir integralista y realista de los españoles (popularismo, apego a la tradición, predominio de la creencia sobre el pensar, etc.), no constituía por sí mismo una religión, un arte o una ciencia objetivables, y no

despertaba la impresión de estar imitando a los árabes. Mas el leonés-castellano habría sentido estar imitando al temible rival si en los quinientos años que van del siglo IX al XIV, hubiera vertido su sensualidad en versos líricos, o cultivado el ocio intelectual, o abandonado su alma a transportes místicos al modo sufí. Aparte de otra motivación, el castellano no comenzó a entregarse a la lírica o a la intimidad religiosa hasta no sentirse muy distante de sus seculares vecinos. La poesía lírica no comenzó a alentar sino en el siglo XIV, en prieto entrelace con modelos árabes y judíos; poco después apareció la orden jerónima, primer ejemplo de espiritualidad propiamente española, aunque no osara todavía expresarse abiertamente en libros; un siglo más tarde salió tímidamente a la luz de la calle el popularismo místico de los alumbrados; y sólo en la segunda mitad del XVI aparece la mística mayor, con un retraso atribuíble a ser ésta la región del espíritu en donde más dudas y titubeos se habían sentido. El castellano medieval, que fué quien a la postre dió el tono a la Reconquista y a España, rechazaba la orgía de los sentidos y su exhibición lírica, y sintió igual repugnancia a hablar descaradamente de las peripecias del alma en sus tratos con Dios: cosas de moros. Aunque en los monasterios del Cister se leyera a San Bernardo, no surgió en la Edad Media un solo místico digno de ser nombrado; los que hubo fueron musulmanes [1].

Aun siendo maravillosa, la mística del siglo XVI fué escasa y efímera, y no sólo porque la Iglesia y la Inquisición la atajaron; en éste como en otros casos será más útil buscar las explicaciones de la historia en la vida de la gente, más bien que en motivos superpuestos a ella. Ni a Quevedo ni a las órdenes religiosas les gustaba la reforma del Carmelo, en donde cultivaban la soledad con Dios y el trabajo manual, según acontecía entre los jerónimos del siglo XIV [2]. Estos carmelitas, refractarios a la mendicación, fueron quienes propugnaron el copatronato de Santa Teresa; su mística provocaba el desdén de Quevedo; antes de ella "se había tratado de este género de oración y teología en España" en un libro llamado *Carro de dos vidas*, Sevilla, 1500; "no hay cosa alguna que no trate de la teología

1 Véase el apéndice IV: "Aislamiento cultural como defensa".

2 Fueron jerónimos portugueses quienes imprimieron con sus manos la traducción de Enrique Herp, *Espelho de perfeiçāo*, Coimbra, 1535.

mística, arrobos, éxtasis, visiones, internas uniones, copilazando todo cuanto los santos y autores graves, Ricardo y San Buenaventura escribieron" (448). Las necesidades de la polémica y la sequedad de su alma ocultaban a Quevedo los valores de la obra teresiana; mas no pueden valer esas razones para la orden franciscana, que debiera haber mirado con mejores ojos toda forma de amor divino; para ella pesó más, sin embargo, su tradición popularista y mendicante. Los franciscanos hablan con desdén de las pretensiones carmelitas de trabajar hacendosamente y de resucitar la vida rigurosa, "sin ningún gravamen de la república, antes con mucha utilidad de ella, porque *han de trabajar y ganar con sus manos la comida*... Pareciendo esto cosa del cielo, se dió licencia para fundar, y en los conventos se pusieron telares y otros instrumentos de oficios honestos para ganar la comida". El proyecto fracasó, según afirma gozosamente el general de los franciscanos: "Si se ejecutó algo de ello, duró pocos días; véase ahora la multitud de conventos que se han fundado de esta reforma, y si están solamente en los desiertos, y si viven del trabajo de sus manos, y si piden limosna y tienen rentas" (447).

Los carmelitas intentaron hacia 1600 lo que los Hermanos de la Vida Común (en Flandes) y luego los jerónimos españoles habían hecho desde el siglo XIV: entregarse a la contemplación divina y cultivar la honesta artesanía con fines sociales. El general de los franciscanos señala su fracaso, y en otro lugar hice ver que el intento de los jerónimos tampoco produjo frutos durables. La forma de vida hispánica rechazaba tanto la serena contemplación como el trabajo manual, cosas, vuelvo a decir, que los sufís musulmanes practicaban a su modo y muy visiblemente. Los carmelitas habían sido reformados por San Juan de la Cruz, cuyo vocabulario místico calca, en algunos puntos esenciales, el de Ibn 'Abbād de Ronda, según ha demostrado Asín Palacios. (Más adelante haré ver cómo un fraile carmelita traduce, directa o indirectamente, trozos de un libro de Ibn Ḥazm de tema erótico-religioso.) Hacia el mismo tiempo, su orden pretende integrar las tareas físicas con las espirituales, y es aquélla, justamente, quien reacciona contra el belicismo de Santiago y postula la protección afectiva, "hechicera", de la Santa de Ávila. Pero su acción sobre la sensibilidad española fué escasa; su intento, como tantos otros a redropelo de las inclinaciones arraigadas, no pasó de puro ademán.

La Inquisición, al atajar los progresos de la espiritualidad de tipo íntimo, estaba de acuerdo con tendencias inveteradas.

La violenta polémica (muy lejos de la "pax christiana") acerca del patronato único o dúplice confirma la idea de ser Santiago un esencial ingrediente para la historia hispana. Quevedo lo sentía con viva intensidad: "Hízole Dios patrono de España, que *ya no era*, para cuando por su intercesión, por su doctrina y por su espada, *volviera a ser*" (445). A Santiago *se debe todo* (438). A la concepción bélico-política de la historia, opusieron los carmelitas que de Dios "se sabía poquísimo antes que hubiese Teresa" (449). Se enfrentaban así una concepción pragmática y activista de lo divino con la vivencia de Dios en la pura contemplación, no interesada en las empresas bélicas. Entre las alternativas absolutas del activismo bélico y de la ociosidad mendicante no quedó espacio para el quehacer afanoso, para el diálogo con las cosas, tan obras de Dios como las palabras de los textos revelados [1].

[1] Durante el mayor esplendor de Santiago, bajo Diego Gelmírez, no había en Galicia quien supiese construir barcos: "in partibus Gallaeciae homines nauticae artis periti non habebantur", y hubo que mandar por constructores a Arles, Génova y Pisa, en donde había, "optimi navium artifices, nautaeque peritissimi" (*España sagrada*, XX, 301, 198). Gelmírez consiguió sus servicios con promesa de grandes recompensas, "plurimorum munerum". Con auxilio de naves genovesas, Alfonso VII conquistó Almería, "cum auxilio Ianuesium ceperat" (*Hist. Igl. Santiago*, IV, 235). De ahí que no sean castellanos ni portugueses los más de los términos de marina. Son franceses o provenzales: *abriolar*, *bitácora* (fr. *bitacle*), *arganeo* (fr. *arganeau*), *baupres* (fr. *beaupré*), *batel*, *trancanil* (fr. ant. *tranquenin*), etc.; son italianos: *andarivel*, *orza*, *piloto*, *velacho*; son germánicos o nórdicos: *arrumar*, *bita*, *bolina*, *esquife*, *grumete*, *izar*, etc. No conozco un buen diccionario español y etimológico de términos de marina; modelo para tal obra sería el libro de B. E. Vidos, *Storia delle parole marinaresche italiane passate in francese*, en donde se encuentran numerosas palabras españolas y árabes. Base para cualquier estudio de esta índole debiera ser la *Instrucción náutica* de Diego García de Palacio, México, 1584, en donde aparte de enumerarse muchos vocablos no recogidos en el Diccionario académico, se leen cosas como ésta: "El atambor, pífano y trompetas han de tocar siempre la batalla sin cesar, y con la mayor arrogancia y braveza que pudieren, que allende que animan la gente amiga, suelen amedrentar los enemigos" (f° 128 *r*). Nótese que la palabra *atambor* es árabe; *pífano*, germánica, y *trompeta*, francesa; mas lo puramente humano, la *arrogancia* y la *braveza*, es español, y es lo que permitió extender las lenguas ibé-

No he pretendido escribir una historia de Santiago de Galicia, sino hacer ver cómo la creencia en él hizo posible a León y Castilla, y luego a España. La creencia fortaleció el arrojo y lo hizo eficaz, y a la vez ocasionó el descuido de la meditación intelectual y del trato con las cosas de este mundo. Cuando la creencia se amortigua en el siglo XVII, ningún impulso de índole terrena pudo ya reemplazarlo. Desde entonces el español se agita entre una tradición, tan indispensable como inasible, y un presente ya dominado por el afán constructivo de otros pueblos. A la creencia en Santiago se sustituyen otras, por ejemplo, la de los Reyes Católicos, por quienes aún suspira Cadalso a fines del siglo XVIII. Comienza en el siglo XVII la inmensa tarea de desviar el curso secular de la existencia colectiva, alejada de la marcha "progresiva" del resto de Europa. En una tensión, noble y heroica, muchos grandes españoles de los siglos XVIII y XIX se esforzaron por iniciar una nueva historia, un nuevo tipo de vida, y a su esfuerzo se deben creaciones muy valiosas, representadas no sólo en obras sino también en hombres, sobradamente conocidos. Con ello, sin embargo, no hizo más que intensificarse la forma de existir que he llamado "vivir desviviéndose", iniciada claramente en el siglo XI, y unida, según vimos, a la necesidad de enfrentarse con el Islam, en armonía con él y en oposición a él.

La necesidad de hacer inteligible el gran hecho de la creencia hispana, obligó a rebasar el marco de la Edad Media. Una vez terminada nuestra tarea será fuerza volver al punto de donde partimos a fin de examinar otros resultados de la convivencia hispano-islámica durante los siglos que ahora nos interesan.

ricas por el ámbito de la tierra, usando armas originariamente no españolas: *ribadoquín*, *arcabuz*, *mosquete*, *pistola*, *fusil*, *escopeta*, etc.

CAPÍTULO V

ÓRDENES MILITARES. GUERRA SANTA. TOLERANCIA

ÓRDENES MILITARES

Entre los siglos XII y XV las poderosas Órdenes de Calatrava, Santiago y Alcántara ocupan el primer plano de la historia como fuerza militar y política. En ellas se perciben los primeros trazos del futuro ejército permanente de los Reyes Católicos. Nacieron animadas por una religiosidad a la vez espiritual y bélica; convirtiéronse desde el siglo XIV en una institución más política que religiosa, y sus extensas propiedades les otorgaron un poder que mermó el de la realeza, y sirvió para fomentar querellas intestinas retardadoras del progreso de la Reconquista. En algunos casos los comendadores de las Órdenes tiranizaron las villas que les estaban encomendadas, y fomentaron así el odio entre el pueblo y la nobleza y, además, un particularismo local de tipo negativo. En el siglo XV —tal vez la única época en que la nobleza sintió plenamente su misión rectora—, algunos grandes maestres se interesaron por tareas humanas de alto rumbo, e influyeron en la espiritualidad religiosa, en las ciencias y en las letras. Su poderío económico perduró hasta los albores del siglo XIX, y sus uniformes vistosos exornaron hasta en nuestros días las ceremonias palatinas y religiosas, como rasgo decorativo de una aristocracia convertida ya en externo e ilusorio espectáculo. La nobleza de España, depositaria de la gloriosa tradición de las Órdenes, ni supo ni quiso preservar de la ruina los maravillosos santuarios de Calatrava y de Uclés, sedes de los antiguos maestrazgos. Como tantos otros reflejos del pasado —monarquía, aristocracia, iglesia—, las Órdenes no eran, desde hacía largo tiempo, más que "un vocablo y una figura" [1].

[1] Calatrava —el templo, el convento y el castillo— fué demolida en 1804. En 1888 escribía M. Danvila: "Los clamores de los buenos no han evitado que

Carecemos de una historia adecuada de la vida y significación de las Órdenes militares, no obstante existir gran número de documentos sobre ellas. Alejado de esos materiales, sólo me interesa ahora lo que afecte a posibles relaciones entre Islam y cristiandad. La idea dominante es que las Órdenes españolas surgieron como una réplica a las francesas del Hospital y del Temple, establecidas en España en el siglo XII [1]. Frente a ese aserto, algunos orientalistas piensan que el comienzo de las Órdenes españolas hay que buscarlo en el Islam [2]. Creo, por mi parte, que se plantearía mal el problema si creyésemos que hay que optar por el origen europeo o el musulmán, siendo así que las Órdenes del Hospital y del Temple serían ininteligibles sin el modelo oriental, aspecto a que no aluden los libros más recientes acerca del origen del Temple [3]. Téngase bien a la vista que sólo en el mundo musulmán se dan unidas en una misma persona la vida de rigurosa ascesis y el combate contra el infiel. En este punto la tesis de los orientalistas españoles es irrebatible. No es, pues, ningún azar el que las Órdenes en cuestión naciesen en el siglo XII en las fronteras del Islam —Palestina y España—, y no en otra parte. Los Templarios, "pauperi commilitones Christi", comenzaron protegiendo a los peregrinos que iban a Jerusalén contra los ataques de los infieles, y antes de ellos los Hospitalarios se ocupaban en el cuidado de los pobres y de los enfermos que llegaban a la ciudad santa. Pero hacía

el abandono y la intemperie hagan desaparecer los últimos restos de Calatrava". (*BAH*, 1888, XII, 125.) El convento y lo mejor del lugar de Uclés se despoblaron y derrumbaron a mediados del siglo XIX. El archivo y la biblioteca casi desaparecieron. En 1860 una comisión de archiveros fué a "desenterrar materialmente los libros y papeles de entre el salitre e inmundicias de todo género" (J. M. Escudero de la Peña, en *BAH*, 1889, XV, 308-309).

[1] Ver, por ejemplo, H. Prutz, *Entwickelung und Untergang des Tempelsherrenordens*, 1888, pág. 8: "Ein Seitenstück bieter der Ritterorden von S. Jago". Lo mismo en J. Piquet, *Les Templiers*, 1939: "Les Ordres du Temple et de l'Hôpital excitaient une grande jalousie en Espagne, car la plupart des Freres étaient des étrangers, aussi la tendence fut-elle à la création d'Ordres militaires nationaux" (pág. 234).

[2] J. Oliver Asín, *Origen árabe de "rebato, arrobda" y sus homónimos*, 1927. Según M. Asín Palacios, "el *ribât* es el neto modelo de las Órdenes militares" (*Islam cristianizado*, págs. 137, 141).

[3] G. A. Campbell, *The Knights Templars*, 1937.

siglos que, entre los musulmanes, "las obras de caridad y beneficencia (cuidar de los pobres, enfermos y leprosos, servir de fámulos a los maestros de espíritu, etc.) ocupaban la vida de no pocos ascetas, aunque sin recibir nombre peculiar derivado de su profesión; en cambio se apellidaban «almorávides» los que a la vida devota unían la militar, defendiendo las fronteras en conventos que a la vez eran cuarteles *(ribats, rápitas)*" *(Islam cristianizado*, pág. 141) [1].

Tomando un punto de mira exclusivamente cristiano no se entiende cómo puedan coincidir en una misma persona el ejercicio ascético y el ímpetu guerrero, del mismo modo que nada hay en Europa que permita entender a Santiago Matamoros. Es sabido que la Iglesia siempre vió con malos ojos el que personas dadas a una vida santa combatieran con las armas en la mano. En cambio, siglos antes de que aparecieran las Órdenes militares, conocían los musulmanes la institución del *ribāt* (plural *de rābita)*, 'ermita en donde vivían retirados los "almorávides", o sea, los hombres santos que alternaban la ascesis con la defensa de las fronteras'. De ahí que *ribāt* también signifique 'guerra santa, sobre todo la defensiva', y que haya en España tantos nombres de lugar *Rábida, Rápita*. De *ribāt* proceden, según demostró Oliver Asín, las palabras *rebato* y *arrebatar*, y el antiguo *arrobda* 'centinela avanzada'. La adopción de tales palabras supone la existencia previa de aquello que significan [2]. Si, por consiguiente, nos

[1] M. Asín, *Vidas de santones andaluces*, pág. 157, traduce la biografía de Abū-l-'Abbās Ahmad b. Hammām, tal como la refiere Ibn 'Arabī en su "Epístola de la santidad": "Era muy fervoroso. Continuamente estaba gimiendo por la salud de su alma, como la madre que ha perdido a su hijo único..." Un día refirió a Ibn 'Arabī: "Lo que voy a hacer es irme a las fronteras del Islam, al frente del enemigo, y en una cualquiera de sus rápitas me consagraré a la guerra santa hasta morir". Marchóse, en efecto, a una de las fronteras, a un lugar que llaman Jerumenha [Portugal], donde fijó su residencia, hasta que, algo después, regresó a Sevilla, tomó las cosas que le eran necesarias para su nuevo género de vida, y se volvió a la frontera para consagrarse a la vida de monje guerrero. Esto acontecía a fines del siglo XII, aunque casos análogos eran corrientes en el Islam desde hacía siglos.

[2] "The multiplication of *rabitas* in Spain and their possible confusion with *ribats* are connected with the great movement of mystic piety which, starting in Persia, had brought about the substitution of monasteries —*khanaka* in the east, *zāwia* in Barbary— for the foundations more military than religious, of the heroic age of Islam" (G. Marçais, en *Encyclopedia of Islam, s.v. ribāt)*.

colocamos más allá de las fronteras cristianas, el nacimiento de las Órdenes militares parece naturalísimo; visto desde España, país muy islamizado en el siglo XII, no hay tampoco motivo para sorprenderse, como tampoco sorprendería que en el *Poema del Cid* (1140) el obispo don Jerome —personaje histórico y no legendario como el Turpín del Roland— pelee como un león en la avanzada de los cristianos. Por lo demás, según vimos al tratar de Santiago, el tipo del obispo guerrero que aparece en la epopeya medieval de Francia deberá incluirse en la misma corriente de influencias orientales, que no tendría sentido limitar a la tierra de España en aquellos siglos. En *Le Jeu de Saint Nicolas*, de Jean Bodel (fines del siglo XII), un ángel aparece y dice a los cristianos que batallan: "Seréis exterminados luchando al servicio de Dios, pero recibiréis la alta corona". Cierto que en Francia la emoción de la guerra santa desapareció con las Cruzadas, en tanto que en España aún estaba viva en el siglo XVI. Cuando en 1568 se creyó que los moros de Granada se habían sublevado, "hasta los frailes del monasterio de San Francisco dejaron sus celdas, y se pusieron en la plaza armados". Más tarde, cuando en Dúrcal (en las Alpujarras) se vió el pueblo en un momento difícil, "acudieron también ocho religiosos, cuatro frailes de San Francisco y cuatro jesuítas, diciendo que querían morir por Jesucristo, pues los soldados no lo osaban hacer; mas no se lo consintió el capitán Gonzalo de Alcántara" (Luis del Mármol, *Rebelión y castigo de los moriscos*, lib. V, cap. 2).

Veamos ahora cómo reaccionaban frente a esta novedad islámica en el más alto centro de espiritualidad cristiana del siglo XII, es decir, junto a Bernardo de Claraval. El primer maestre de la Orden del Temple, Hugo de Paynes, vino de Jerusalén a Francia para lograr la aprobación de la nueva Orden, y a ese efecto se dirigió a su amigo, el futuro San Bernardo, abad de Claraval, la persona más influyente de la cristiandad —que hacía nombrar papas y renunciaba a serlo él mismo—. Pretendía Hugo de Paynes que el abad de Claraval apoyara con su pluma la creación de aquel extraño instituto, cuya regla fué por fin aprobada en el Concilio de Troyes (1128). San Bernardo redactó con este motivo su célebre epístola "De laude novae militiae", a repetidos ruegos del nuevo Maestre: "Semel, et secundo, et tertio, ni fallor, petiisti me, Hugo charissime, ut tibi tuisque commilitonibus

scriberem exhortationis sermonem"[1]. Como se ve, Hugo de Paynes tuvo que rogar al abad tres veces que escribiera sobre el Temple, y San Bernardo no se decidía, esperando que alguien lo hiciera mejor que él, y por miedo de que su adhesión al nuevo instituto no se juzgase ligera y temeraria ("sed ne levis praecepsque culparetur assensio"). Por fin se decide, porque, al parecer, la nueva Orden necesitaba ser defendida y explicada. Todo ello revela que los cruzados de Palestina traían a Europa una novedad que chocaba con la tradición cristiana: "Novum militiae genus, et *saeculis inexpertum*"[2]. San Bernardo se deja arrebatar por el entusiasmo de la guerra santa, inyectado a la cristiandad por el Islam: "Quam gloriosi revertuntur victores de proelio! quam beati moriuntur martyres in proelio!" Su entusiasmo era en verdad extraño, pues según San Bernardo ni siquiera era lícito matar a un semejante en propia defensa: "de duobus malis, in corpore quam in anima levius sit". Mas en el caso de los nuevos caballeros, la defensa de Dios lo autorizaba todo: "proeliantur proelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum".

Así penetraba en la cristiandad europea una doctrina y unos hábitos familiares al Islam desde hacía siglos, aunque nueva e inaudita para los monjes franceses del Cister y de Cluny. Darse a la ascesis mística y verter sangre enemiga eran tareas compatibles para el musulmán, porque en él se borraban las distancias entre lo corporal y lo espiritual, entre lo mundano y lo divino. Las posturas más contradictorias se integran en la unidad vital de la persona; lo mismo que cabe armonía entre la piedad más estricta y la efusión de sangre, así también hubo sectas místicas que se abandonaban al amor divino mediante la contemplación de una "présence charnelle", embelesándose junto a "la beauté d'un jeune visage admiré"[3]. Esa armonía en lo humano de una dualidad, contradictoria según la teología cristiana, se hizo acce-

[1] *Patrologia* de Migne, S. L., 182, col. 921 y sigs.

[2] Los editores de la *Patrologia* citan, a este propósito, un pasaje de una carta de Pedro el Venerable, abad de Cluny (1156): "Quis non laetetur, quis non exsultet, processisse vos, non ad simplicem, sed ad *duplicem* conflictum. Estis monachi virtutibus, milites actibus".

[3] L. Massignon, *La passion d'Al-Hallaj*, pág. 798. M. Asín, *Islam cristianizado*, pág. 327.

sible en Jerusalén para quienes recibían la impresión de una cultura extraña y esplendorosa. Se adoptaron los modos de su rara espiritualidad, lo mismo que se imitaban las maneras de vivir. El rey Balduino I vestía como un oriental, y en sus costumbres, ceremonias y boato semejaba un monarca musulmán. El hecho es conocido por tratarse de un fenómeno visible y tangible; mas no se ha querido ver que la mezcla de piedad religiosa y violencia sangrienta era como un vestido oriental del espíritu. El asombro, aunque entusiasta, de Bernardo de Claraval da sin embargo la medida de la gran distancia que separaba las nuevas órdenes militares de la concepción cristiana de la vida. Si el Temple fué aceptado y acumuló en seguida incalculables riquezas, ello se debió a que sólo aquellos caballeros estaban decididos a luchar continua y regularmente por la posesión de los Santos Lugares, un dominio más que problemático para las gentes cristianas. Tan problemático, que con la caída de San Juan de Acre a fines del siglo XIII, se derrumbó toda la empresa de las Cruzadas y, a la vez, la razón de existir para la Orden del Temple. Habían comenzado como "almorávides", o santones guerreros del Islam; no obstante tales orígenes, muy pronto influyó sobre ellos la índole más terrena que mística de la vida francesa, y el Temple se transformó en una sociedad bancaria que durante cerca de dos siglos hizo posible el tráfico comercial entre Europa y el Oriente[1], porque la historia es vida entretejida y no un acontecer abstracto. Se convirtieron los Templarios en banqueros de los reyes, y se "desdivinizaron" casi enteramente. Al desaparecer el dominio cristiano en Palestina, el rey Felipe el Hermoso de Francia obtuvo del papa la disolución de la Orden, se apoderó de sus inmensas riquezas, y para hacer firme el título de su propiedad mandó quemar al Gran Maestre y a muchos de sus caballeros, después de someterlos a exquisitas torturas (1310-1314).

Esto significa que ya a comienzos del siglo XIV la monarquía francesa podía deshacerse de un enojoso competidor, respaldado por su carácter religioso más que por su fuerza militar, calculada en unos 15.000 hombres. Junto a estas causas materiales e inmediatas, debiera tenerse en cuenta lo extraño de la religiosidad templaria, en nada parecida a la de las otras Órdenes, contra las cuales era aún ineficaz

[1] Ver J. Piquet, *Les Templiers. Étude de leurs opérations financières*, 1939.

la fuerza y la codicia del poder civil. Algo había en los Templarios que chocaba con la vida francesa, y de ello es signo la leyenda acerca de sus liviandades y herejías. Su piedad belicosa fué tolerada mientras vivieron en Palestina; reducidos a su país de origen, se hizo patente el conflicto entre iglesia y guerra, espiritualidad y negocios profanos, imposible ya de integrar en la racionalizada Francia, para la cual un banquero era un banquero, y un religioso un religioso. Habían perdido el halo mítico, y mostraban su escueta realidad, abierta a la codicia de los altos, y a la envidia e irrespetuosidad de los bajos. Tenían que desaparecer, aunque hoy todavía inspiren piedad aquellas víctimas de una Inquisición sádica y sin espíritu. La incompatibilidad de la Orden del Temple con la nítida separación entre cielo y tierra, mito y razón, característica de la vida francesa, sirve de punto de referencia para entender por contraste el largo esplendor de las Órdenes militares en España. Aquí, como en Palestina, los "almorávides" de las "rábidas" hicieron prosélitos. En la segunda mitad del siglo XII, durante los reinados de Sancho III y Alfonso VIII de Castilla, se constituyeron las Órdenes de Calatrava, Santiago y Alcántara, si bien es más que probable que antes de aquel tiempo hubiese habido cristianos ascetas que incluyeran la matanza de moros entre sus deberes piadosos. Así se explica que los orígenes de las órdenes mencionadas estén rodeados de cierta vaguedad cronológica, lo que no es incompatible con que el ejemplo de los Templarios contribuyese a que los ascetas-guerrilleros se organizaran en comunidades regulares [1]. Recordemos sucintamente los hechos conocidos. Las Órdenes del Hospital de Jerusalén y del Temple se difundieron por España en el primer tercio del siglo XII, sobre todo en Aragón y Cataluña. Les fueron donados castillos, villas, vasallos y tierras en reconocimiento de los servicios prestados en la guerra contra los infieles. Su prestigio llegó al máximo cuando en 1134 Alfonso I de Aragón los nombró herederos de su reino, hecho sin analogía en la Europa de entonces. Cierto que la desorbitada voluntad del testador no surtió efectos, pues fué Ramiro II el Monje quien le sucedió en el trono; Alfonso I esfumaba

[1] Compárese con esto lo acontecido en el siglo XIV a los religiosos de la Orden española de los Jerónimos, quienes durante un tiempo imposible de precisar, vivieron en dispersión eremítica hasta que en 1373 fueron aprobados por el papa.

en su testamento los confines entre cielo y tierra, materializaba la utopía, olvidaba la noción de individuo y de frontera nacional (aquellas órdenes eran extranjeras), y convertía el gobierno de un reino en pura teocracia, pensando que fuera posible ascender con pies corporales por la escala de Jacob.

También gozaron los Templarios de la munificencia de los reyes de Castilla aunque en menor extensión. Cuando en 1147 conquistó Alfonso VII la villa de Calatrava (Ciudad Real), encargó su defensa a la Orden del Temple, lo cual es prueba de que aún no existía en Castilla ninguna milicia organizada de carácter semejante [1]. Diez años más tarde los Templarios se declararon incapaces de sostener frente a los moros aquella clave de la frontera, y manifestaron al rey Sancho III que "non podríen ellos ir contral grand poder de los aláraves, ... ca non avíen guisado de lo que era mester por que contra ellos se parassen; demás que ell rey mismo non fallara ninguno de los grandes omnes de Castiella que al peligro de aquel logar se atroviesse a parar" *(Crónica general,* pág. 666). Dos monjes, Raimundo de Fitero y Diego Velázquez, se ofrecieron al rey para defender Calatrava, y levantaron al efecto un gran ejército. De esa cruzada salió la Orden de Calatrava. Pero notemos antes que sus dos fundadores ofrecían el ejemplo de un religioso, Raimundo de Fitero, que se lanzaba al combate contra el infiel; y el de un caballero, Diego Velázquez ("que fuera en otro tiempo al sieglo omne libre en fecho de cavallería"), que se hace monje y como tal emprende la misma lucha. No sería el primer caso en que esto aconteciera, aunque ahora carezca de documentos para probarlo [2].

Hacia la misma época aparecen organizadas las otras dos Órdenes de Santiago y de Alcántara, lo cual apoyaría la idea de que el modelo de

[1] Al mismo tiempo, el rey confiaba el gobierno de la conquistada fortaleza a Rabí Judá, hijo del príncipe hebreo Rabí Josef aben Ezra. F. Fita supuso que los Templarios aceptaron tal autoridad a causa de su iniciación masónica, reflejada en sus ritos judíos *(BAH,* 1889, XIV, 267). Sea o no sea ése el motivo, el hecho es característico de la tolerancia oriental durante el reinado de Alfonso VII.

[2] La primera mención de la Orden es de 1158, cuando Sancho III dona Calatrava a Raimundo de Fitero, "ut defendatis eam a paganis inimicis crucis Christi", y a quienes en el futuro fueran "vestri ordinis et ibi Deo servire voluerint" *(España sagrada,* L, 413).

su instituto hubiese sido la orden franco-islámica del Temple. En vista de tales complicaciones, me atrevería a sugerir que si bien la forma de constituirse las Órdenes españolas fué debida al ejemplo de los Templarios, la materia y el espíritu de aquéllas fueron hispano-islámicos. Lo que habría sido lucha esporádica de guerrilleros de la fe, cristalizó en una fuerza regular reconocida por el poder público. No creo que procediese de la Orden del Temple el espíritu ascético y heroico mostrado por los primeros caballeros de Calatrava, justamente cuando la Orden francesa abandonaba el difícil lugar fronterizo en 1158, fueren las que fueren las razones de su retirada. Vuelvo a insistir en que la lucha contra el moro en España no necesitaba de organización especial para ofrecer la combinación de heroísmo bélico y actitud piadosa, fenómeno que en forma dispersa ocurriría a cada paso. Es presumible, por consiguiente, que la primitiva organización de los caballeros de Calatrava, lejos de surgir como envidiosa imitación de la pujanza templaria, hubiera sido más bien una reacción de ascetismo guerrero frente a un ocasional desfallecimiento de aquella institución extranjera. Lo cual no impide que la estructura económico-política de las Órdenes españolas se inspirara en el precedente templario; empezando por la palabra *maestre*, que es un galicismo. La materia islámico-cristiana se refundía en moldes franceses.

En la fronda varia y selvática de la *Crónica general* de Alfonso el Sabio encontramos un pasaje con una descripción idealizada de las Órdenes militares, en una prosa rítmica y llena de resonancias orientales, que tanto pueden ser hebreas como islámicas. Al resumir los grandes hechos de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214), menciona la Crónica (pág. 679), como si fuera su fuente, el *De rebus Hispaniae*, de don Rodrigo Jiménez de Rada: "Fabla ell arçobispo don Rodrigo, et diz: este rey don Alffonso preso a Alarcón... que está en peñas", lo cual corresponde al texto latino: "Alarconium oppidum, loci natura non minus firmus quam Cuenca venit in potestatem" (lib. XI, cap. XIV). Pero aquí cesa la traducción de la crónica latina, y el redactor castellano prorrumpe entonces en un cántico exaltado de las Órdenes de Santiago y Calatrava, pasaje que se inserta líricamente en el relato objetivo de la conquista y repoblación de los pueblos cercanos a Cuenca. El estilo refleja solemne emoción, y se estructura en frases paralelas, llenas de metáforas y simbolismos:

Las alcarías de las peñas domólas con pueblos,
et tornó en uvas sabrosas la dureza de la encina.
El rey ganó Uclés, et estableçió en ella cabeça de orden;
et el uebra de essa orden, espada de defendimiento.
Segudador de los aláraves mora y;
et el morador de ella, defendedor de la fe.
Vozes de alabadores de Dios son oídas y,
canto de desseo se alegra y.
De sangre de aláraves se envermejece la su espada.
Arde con caridat et amor la fe de las mientes de ellos;
descumulgamientos son allí de los que aoran et onran a los demonios;
et assí es allí vida et onra de los que creen en Dios...
Ofreçió aquella tierra al alto, esto es Dios, et consagróla con la cavallería de Sant Yague..., porque fuesse ella como prinçep de religión...
El amuchiguamiento de ellos, la gloria del rey es;
et ell enseñamiento de los sus fraires, corona de prinçep.
Los que alababan a Dios en salmos, ceñidos son de espada;
et los que emíen faziendo oraçión, parados son al defendimiento de la tierra.
El vito de ellos, delgado comer;
et aspereza de lana, ell vestido de ellos.
...Tienen muy bien la regla del callar;
el fincar de los inojos espessamientre, los omilla;
el velar de la noche lo muestran con la magrez a que los faz venir;
la omillosa oraçión los enseña et los faze enseñados (pág. 680) [1].

Ni en la poesía ni en la prosa del siglo XIII se encuentra un estilo

[1] He modernizado algo la ortografía del texto, y doy ahora una interpretación en lenguaje moderno:

"Los pueblos fundados por el rey han suavizado la aspereza de las viviendas antes aisladas en un terreno abrupto. Los duros encinares se han vuelto viñedos de sabroso fruto. Ganó el rey la villa de Uclés, y asentó en ella el maestrazgo de la Orden de Santiago, cuyo menester es luchar con la espada en defensa de la tierra. Moran allá los perseguidores de los árabes y defensores de nuestra fe. Se oyen allá las plegarias en alabanza del Señor, y dan alegría sus cantos esperanzados de victoria. Su espada se enrojece con sangre árabe. La fe que brota de sus almas se enciende en caridad y amor, y cae su anatema sobre quienes honran y adoran el espíritu del mal; hay allá vida y honra

semejante al del anterior pasaje, con metáforas plenamente desarrolladas (*"domó* con pueblos las alcarías, *tornar la dureza* de la encina en uvas"), o con frases asindéticas carentes de verbo. En lugar de la prosaica expresión "los caballeros de Santiago defienden las fronteras con sus espadas", el esfuerzo bélico de la orden se convierte en "espada de defendimiento"; lo que era predicado y explicación particular y objetiva, adquiere valor de símbolo autónomo y universalizado que flota en el aire de la imaginación. La espada, humanizada, es la que realiza el "defendimiento". Ahora bien, como estos y otros rasgos no ocurren en la literatura de la época, habrá que pensar en fuente —o inspiración— árabe o hebrea para este "Cántico de las Órdenes militares", sin enlace con la literatura románica de la época.

La Crónica contiene algunos trozos líricos ("Loor de España", "Destrucción de España", págs. 311-312), mas su estilo en nada semeja al de nuestro pasaje, porque no olvida el orden lógico de la frase románica, y carece de metáforas, de asíndeton y de paralelismo: "el vito de ellos, delgado comer", etc. [1].

Se encuentra, en cambio, paralelismo poético en la traducción que inserta la Crónica de la elegía árabe de Alhuacaxí a la pérdida de Valencia:

para los que creen en Dios. El monarca ofrendó a Dios aquella tierra, y la consagró con la Orden de Santiago para que ésta fuese príncipe de la religión. Para gloria del rey aumenta el número de sus caballeros; el adoctrinamiento virtuoso de sus frailes sirve al príncipe de corona. Quienes [en los monasterios] cantaban salmos en alabanza de Dios, ciñen hoy espada de caballeros; quienes gemían al hacer oración, se han erguido en defensa de la tierra. Su comida es frugal, y de áspera lana es su vestido. Observan la regla del silencio; hincándose de hinojos con frecuencia, olvidan el orgullo. La vigilia nocturna enflaquece sus cuerpos; la oración de humildad, al instruirlos, los hace sabios".

El pasaje que comienza "El amuchiguamiento de ellos..." se refiere no a la Orden de Santiago, sino a la de Calatrava, fundada por Sancho III, padre de Alfonso VIII; pero fué éste quien las sacó de sus humildes principios al donarle el señorío de muchas villas: "tollióles carga de pobreza, et eñadióles de suso riquezas convenientes" (pág. 680).

[1] He aquí una muestra de esos otros pasajes líricos: "España es abondada de miesses, deleitosa de fructas, viciosa de pescados..." (pág. 311). "Las riendas de los sus cavallos tales eran como de fuego, las sus caras de ellos negras como la pez, el más fremoso de ellos era negro como la olla, assí luzíen sus ojos como candelas" (pág. 312).

Las tus muy blancas almenas que de lexos muy bien relumbraban, perdida han su beldat con que bien pareçían al rayo del sol (pág. 576),

con paralelismo análogo al del "Cántico de las Órdenes":

Las alcarías de las peñas domólas con pueblos,
et tornó en uvas sabrosas la dureza de la encina.

No hallo otros ejemplos de frases asindéticas en que el segundo miembro no sirva de oposición o contraste [1], sino más bien de espejo que magnifica el primero: "el morador de ella, defendedor de la fe". Sorprende asimismo la colocación del adverbio *y* 'allí': "moran y... son oídas y... se alegra y", con manifiesto propósito rítmico. Lo cual es extraño, más aún si se tiene presente el proceso de "despoetización" a que la Crónica sometió el estilo de los cantares de gesta, tan utilizados por aquélla como fuente narrativa. Todo ello significa, por consiguiente, que el tema de las Órdenes militares fué sentido como algo que por sí mismo se vertía en un estilo oriental y no románico, y que nos hallamos, por tanto, con un fragmento poético de tipo lírico-ascético, sin parejo en la literatura medieval. La simpatía emocionada del escritor (¿un judío converso?) se concentra en la intimidad religiosa —estática, sin movimiento épico—, más que en el esfuerzo combativo. No hay ningún rasgo vistoso que permita contemplar la figura del caballero, fuera de decirnos que ciñe espada. La única nota de vivo colorido la da la sangre que "embermejecе" las espadas, rasgo descriptivo menos fuerte que el del poema cidiano: "por el cobdo ayuso la sangre destellando" (verso 781). Los caballeros de las Órdenes destacan más su índole ascética que guerrera: están enmagrecidos por la abstinencia, visten de áspera lana [2], callan, oran y se prosternan a menudo. A este fragmento poético le interesa exaltar la fe y el amor de Dios, y hacer sentir la armonía entre la violencia contra el infiel y la pura santidad del combatiente. Aun entonces, a fines del siglo XIII, se vivía aquel contraste de sangre y piedad, y por eso se subrayan aquí rasgos de vida ascética sobrado familiares en el mundo

[1] Como en frases del tipo de "Summum jus, summa injuria"; "Mis fueros, mis bríos; mis premáticas, mi voluntad"; o en proverbios: "En casa del herrero, cuchillo de palo"; "Corto oficial, mocos y sudar" ('el obrero perezoso no hace sino sonarse las narices y secarse el sudor'), etc.

[2] Como los ascetas *sūfíes*, llamados así por el *sūf*, 'lana', de su indumento.

cristiano, y que no dieron antes ocasión a expresiones poéticas matizadas de lirismo. Quienes conozcan bien la poesía ascética de los hebreos y musulmanes, tal vez encuentren en ella pasajes análogos al que he analizado. Por el momento me limito a observar que el examen estilístico de un texto permite llegar a la misma conclusión obtenida mediante la comparación de las Órdenes militares cristianas con la institución musulmana del *ribāt* y de los "almorávides".

Que el ardiente entusiasmo del "Cántico de las Órdenes" se deba al propósito de justificar la vastedad de sus dominios y de excitar la munificencia de los reyes, o proceda de un admirador desinteresado, nada quita al sentido de nuestro texto y a la exactitud de la imagen que presenta: la coincidencia en una misma persona de la espiritualidad ascética y del arrojo bélico. Supone tal sentimiento, que la guerra contra el infiel es santa, punto de vista musulmán que se incorpora a la cristiandad según hemos de ver luego. Tenemos en nuestro texto una valiosa muestra de integralismo hispano-musulmán, de fusión y confusión de lo humano con lo divino, de síntesis —en la experiencia moral de la persona y en el estilo—, de lo exterior y de lo íntimo: alabar a Dios, ceñir espada; defender la fe, perseguir a los moros; humillarse (acción moral), hincar los hinojos (acción material). De ahí el metaforismo, el salto de la experiencia al mito, integrado en una unidad: la lucha con la espada se convierte en "espada de defendimiento". Del mismo modo lo objetivo se subjetiviza: la dureza de la encina (que vivo objetivamente) se torna dulce sabor de la uva (que paladeo en mi boca).

Recordando ahora el método que preside a la estructura de este libro, notemos que más bien que demostrar la analogía entre Órdenes militares y rábidas musulmanas, mediante *hechos*, tratamos de incluir el panorama cristiano en el horizonte islámico, como un vivir bajo y hacia ese horizonte, el cual se da ahora en la institución del eremita-guerrero y en la expresión literaria en que tal vivir se expresa. El que dicha institución se convirtiera luego en algo distinto, habrá que entenderlo como un desplazamiento del horizonte histórico que determinó sus orígenes. Cuando pierde urgencia la azarosa vigilia de las fronteras, cuando se sabe que los musulmanes no ganarán ya ninguna batalla decisiva, las órdenes militares van olvidando el ascetismo, y se orientan en función de su fuerza económica y de su prestigio

religioso, en un país poco atraído por los valores puramente seculares; no les aconteció lo que en Francia a los Templarios a comienzos del siglo XIV. Las Órdenes militares se forjaron un halo ilusorio, poseyeron representación y prestigio "porque sí", y las pasiones humanas se cebaron en los caballeros de las Órdenes, según acaece cuando el poderoso queda sin meta. De ahí los comendadores "monstruos", inmortalizados por Lope de Vega en *Fuenteovejuna* y en *El comendador de Ocaña*, unidos sólo por el nombre a aquellos de los siglos XII y XIII: "et aspereza de lana ell vestido de ellos".

Ese aspecto negativo de las Órdenes es lo que la emoción popular percibió desde el siglo XV, cuando avanzaba hacia el primer plano de la historia el pueblo que había de aniquilar a los judíos y conquistar América. Para la masa, los poderosos caballeros personificaban lo que la lengua actual llama "señoritismo" —ocio, sensualidad y mal empleo de los privilegios anejos a poseer riqueza. La bellísima endecha de *Los comendadores de Córdoba*[1] —dos "señoritos" andaluces que hallaron la muerte en una infausta aventura de amor— muestran ya bajo qué horizonte aparecían al pueblo los comendadores de las Órdenes. Lope de Vega se hará luego intérprete de aquel sentimiento, justamente por ser popular.

Más raro es que se destaquen las zonas de luz en la historia de las Órdenes porque, dejando a un lado excepciones, desde el siglo XV la literatura ha solido ser expresión del humor descontentadizo de los

[1] ¡Los Comendadores,
por mi mal os vi!
¡Yo vi a vosotros,
vosotros a mí!
. . . .
Los Comendadores
de Calatrava
partieron de Sevilla
en hora menguada,
para la ciudad
de Córdoba la llara,
con ricos trotones
y espuelas doradas.
Lindos pajes llevan
delante de sí.

(Ver *Bib. Aut. Esp.*, XVI, 697.)

españoles frente a las fuerzas directivas de su propio país (*La Celestina*, *El Quijote*, la novela picaresca, *El alcalde de Zalamea*, etc.). Crítica, desengaño, protesta, melancolía y huída del mundo han contribuído esencialmente a forjar las máximas y perennes bellezas de una literatura que, en cierto modo, también "vive desviviéndose". De ahí que tanto resalte el cántico de triunfo con que Jorge Manrique inmortalizó la vida ejemplar de su padre, el maestre de Santiago don Rodrigo Manrique. Carecemos, en cambio, de crónicas o historias locales que hagan posible conocer la intimidad de la vida de las Órdenes en las zonas en que ejercían su señorío, y echamos muy de menos tal género de obras durante el siglo XV, época en que la nobleza dió señales de serlo más que en cualquier otro tiempo. Desearíamos conocer intimidades acerca de don Luis de Guzmán, maestre de Calatrava, que, influído por corrientes de espiritualidad religiosa nada estudiadas, sintió deseos de leer una versión exacta del Antiguo Testamento, y para ello pagó grandes sumas a Rabí Arragel de Guadalajara. Durante diez años trabajó el sabio hebreo en la villa de Maqueda, propiedad de la orden de Calatrava, y al cabo de ellos entregó a su señor un espléndido manuscrito, ilustrado con miniaturas valiosas y glosado doctamente —parece que con colaboración del Maestre [1].

De gran importancia es asimismo otro episodio del cual no se conocen sino sus líneas más externas. Don Juan de Zúñiga, último maestre de la Orden de Alcántara, frecuentó en Salamanca la clase de Antonio de Nebrija, introductor en España de la latinidad del Renacimiento.

[1] Ver A. Paz y Melia, *La Biblia de Arragel*, en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*. El magnífico texto fué publicado en 1922, a expensas del duque de Alba, según la transcripción hecha por los señores Paz y Melia y J. Paz. No era, por lo demás, la primera vez que un maestre de las Órdenes utilizaba a un hebreo para fines de cultura. Don Lorenzo Suárez de Figueroa, maestre de Santiago, mandó a don Jacob Çadique de Uclés que tradujera del catalán al castellano el *Libro de sabios e philosophos e de otros ejemplos e dotrinas muy buenas*, tarea que terminó en 1402 (J. Rodríguez de Castro, *Biblioteca española de los escritores rabínicos*, Madrid, 1781, I, 263). Jacob Çadique se había bautizado, sin duda a consecuencia de las matanzas de 1391; el libro traducido por él debe ser algo parecido al *Libre de la saviesa* del judío catalán Jafuda. Se ve, pues, cómo los grandes señores de las órdenes se interesaban en la literatura didáctico-moral, tan propia de árabes y judíos, y tan gustada por los cristianos. En el capítulo X trataré de una traducción de Maimónides hecha a instancias de un hijo de un maestre de Santiago.

El discípulo se convirtió en mecenas del profesor, y lo llevó consigo a su palacio de Zalamea (Cáceres), en donde constituyó una academia científica, en la que figuraba el hebreo salmantino Abraham Zacuto [1], uno de los mayores astrónomos de su tiempo. En la ilustración que reproduzco [2] aparece Nebrija, ennoblecido con el hábito de caballero de Alcántara, instruyendo en humanidades al maestre y a sus familiares. Ignoro la extensión y profundidad de tal enseñanza, y qué

[1] Véase F. Cantera, *El judío salmantino Abraham Zacut*, 1934. Zacuto no era portugués sino salmantino, y fué muy protegido por el docto obispo Gonzalo de Vivero († 1480), que lo honró mucho en vida y le dejó un legado en su testamento. Zacuto halló entonces protección en el palacio del maestre de Alcántara, al cual describe como "amador de todas las ciencias y sabidor de ellas, que, a su fama [es decir, 'hasta el punto de que atraídos por su fama'], todos los sabios y letrados dexan sus tierras y su nacimiento por buscar sosiego verdadero y perfección cumplida"; junto a él, "los letrados han refrigerio e remuneración". La noticia más detallada de la academia creada en torno a don Juan de Zúñiga, se halla en la *Crónica de la Orden* de Alcántara, de Alonso de Torres Tapia, 1763, II, 569: "Era el maestre aficionado a todas las buenas letras; y demás de los religiosos que allí [en Zalamea] tenía consigo, llevó algunos hombres insignes en ellas: el bachiller Frey Gutierre de Trijo, jurista; el maestro Fray Domingo, teólogo del orden de predicadores; el doctor de la Parra [luego médico en la corte de los Reyes Católicos]; *Abasurto* [errata por Abraham Zacuto], judío de nación, astrólogo; el *maestro Antonio de Lebrija;* y el maestro de capilla Solórzano, el mayor músico que conocieron aquellos siglos. El maestro Antonio le enseñó latín, y él [el Maestre] había dado el hábito y encomienda de la Puebla a Fray Marcelo de Lebrija, su hijo. El judío astrólogo le leyó la *Esfera* [probablemente los libros de astronomía mandados traducir por Alfonso el Sabio], y todo lo que era lícito saber en su arte. Y era tan aficionado, que en un aposento de los más altos de la casa, hizo que le pintasen el cielo con todos sus planetas, astros y signos del Zodíaco. Ya hoy está muy deslustrado con la antigüedad". Zacuto escribió un *Tratado sobre las influencias del cielo*, 1486, "para ayuda de los médicos del Maestre" (Cantera, pág. 87). He aquí lo que podría llamarse una corte del Renacimiento, en donde, muy a la española, se mezclaban los teólogos de la Orden dominicana con astrónomos hebreos y con humanistas formados en Italia. El sentido de todo ello habría, sin embargo, que referirlo a la vieja tradición peninsular, mantenida en las cimas de los grandes señores de las Órdenes, como un eco de aquella máxima corte del siglo XIII, la de Alfonso X el Sabio. A fines del siglo XV desaparecen los grandes maestrazgos y también los judíos doctos: España se hacía y se deshacía, obedeciendo a la ley ineluctable de su destino.

[2] Tomada de un artículo de A. Paz y Melia, en *Rev. de Archivos*, 1898, pág. 8.

repercusiones tuviesen las cultas iniciativas del maestre en el seno de la orden, afincada en la región extremeña. Es de notar, en todo caso, que Extremadura ofrezca cierta unidad cultural, literaria y humanística, en la primera mitad del siglo XVI. ¿Un azar? Puede que lo sea. Me atrevería, no obstante, a formular la sospecha de que la Orden de Alcántara no fuera del todo ajena a ese florecer de arte y de distinción. El drama español nació a fines del siglo XV con Juan del Encina como brote humanista de la universidad de Salamanca, y para satisfacer la apetencia artística de las cortes del príncipe don Juan y del duque de Alba, en Alba de Tormes (Salamanca). El nuevo arte se propagó luego hacia el sur, y resultado de ello son las obras de los extremeños Torres Naharro, Miguel de Carvajal, Sánchez de Badajoz, Díaz Tanco, y otros. La Universidad, el clero y la orden de Alcántara mantenían íntima relación en Extremadura, aunque he perdido los datos que me permitirían hablar de ello con suficiente base. Es posible que algún día (si el vendaval de barbarie no ha asolado las fuentes históricas de Extremadura) pudiera probarse que la Universidad de Salamanca, el monasterio jerónimo de Guadalupe (foco en el pasado de múltiples estímulos) y la Orden de Alcántara son vértices del mágico triángulo extremeño, del que irradiaron la flor de los conquistadores de América, un arte dramático audaz e insospechado y el refinamiento señorial de Zalamea, Plasencia y Alba de Tormes. El impulso bélico de la Edad Media revivía a comienzos del siglo XVI como afán de aventura en el pueblo y como inquietud espiritual en los doctos. Y termine con esto el rápido aunque esencial examen de cómo las Órdenes militares enlazan su existencia con formas especiales de la religiosidad islámica. Insistiremos sobre la cultura de los maestres de las Órdenes al hablar de los judíos.

GUERRA SANTA

El que las Órdenes militares hayan adquirido sentido al enlazarlas con el Islam nos hace ver un aspecto más profundo del problema: la adopción por los cristianos de la idea y de la emoción de la guerra santa como puerta de acceso a la eterna gloria del paraíso. En la batalla de las Navas (1212) hubo un momento de serio riesgo en que el rey Alfonso VIII temió por la victoria y por su vida; el arzobispo



El maestro Antonio de Nebrija enseñando humanidades al maestre de Alcántara, don Juan de Zúñiga, y a sus familiares. (Véase pág. 203, y nota 2.)

don Rodrigo, que luchaba junto al rey y narró luego sus hazañas, dijo estas palabras: "Señor, si a morir fuere, todos irán con vusco a paraíso"[1]. La Crónica de Alfonso el Sabio hace decir al arzobispo: "Señor, si a Dios plaze esso, corona nos viene de victoria" (pág. 701). La misma Crónica refiere que la fuerte villa de Martos estuvo a punto de ser reconquistada por los moros, que la sitiaban estrechamente. A levantar el cerco acudieron muchos caballeros, y antes del asalto, que costó la vida a bastantes de ellos, Diego Pérez de Vargas los arengó así: "Los que no podiermos pasar et moriéremos hoy, *salvaremos nuestras almas et iremos a la gloria de paraíso*" (pág. 738). Años más tarde escribe el infante don Juan Manuel en el *Libro de los Estados*: "Et tienen los buenos cristianos que la razón por que Dios consintió que los cristianos hobiesen recibido de los moros tanto mal, es porque hayan razón de haber con ellos guerra derechureramente, et porque los que en ella murieren, habiendo cumplido los mandamientos de Santa Eglesia, sean mártires, o *sean las sus almas por el martirio quitas del pecado que ficieren*" (pág. 294). "Et aun los pecadores que mueren et los matan los moros, *muy mejor speranza deben haber de su salvación* que de los otros pecadores que non mueren en la guerra de los moros... si él muere en defendimiento et ensalzamiento de la sancta fe católica; et los que así mueren sin dubda ninguna son sanctos et derechos mártires, et *non han ninguna otra pena sinon aquella muerte que toman*" (pág. 324).

Estos textos de don Juan Manuel no quieren decir, según sugiere un eminente historiador, que los cristianos "trabajaban su reconquista en cumplimiento de un deber respecto a la cristiandad occidental", como "mártires" o víctimas del abandono del resto de Europa. Si señalo mi distinta interpretación es sólo para hacer ver cuán lejos estábamos de percibir el sentido de la vida espiritual de las "dos" Españas durante los siglos medios[2]. Los textos anteriores son simple reflejo de ideas y emociones islámicas. Basta para convencerse de ello leer a cualquier escritor musulmán que hable de guerras contra

[1] Ver J. Amador de los Ríos, *Historia de la literatura española*, III, 426.

[2] Se comprende la resistencia de los doctos a aceptar ingerencias de la vida musulmana en la historia de España como una defensa contra la idea romántica de que España era un trozo del Oriente, un país sin grandes analogías con el resto de Europa, etc.

el infiel: "Así ocurre que en España no se vean sino ojos que vigilan para satisfacer a Dios, combatientes que luchan en la vía de Dios, guerreros que pelean para obedecer a Dios. Cualquiera que perezca en ese estado, *muere mártir;* cualquiera que viva es dichoso, pues la guerra santa y los que la hacen son pilares de acercamiento"[1]. Sabido es además que el Alcorán (IV, 97-98) promete "a los que combaten con celo, con preferencia a los que no luchan, una gran recompensa *y el perdón y la misericordia*", que es exactamente lo que dicen todos los textos cristianos antes transcritos. Se ve que en las cimas de la cultura española durante los siglos XIII y XIV se daba a la guerra, ya multisecular, un sentido paralelo al de los musulmanes, y esa creencia de pura inspiración islámica desborda en las palabras del arzobispo don Rodrigo, de Alfonso el Sabio y de su sobrino don Juan Manuel. En resolución: el paralelismo imitativo iniciado en el siglo IX con la oposición Santiago-Mahoma, se prolonga en el calco de las "rābita" por las Órdenes militares y en la adopción de la doctrina de la guerra santa. Mas con ello no hemos terminado el paralelo.

TOLERANCIA

Según nuestro inagotable don Juan Manuel, los moros deben ser combatidos, no porque profesen una religión falsa, sino por ocupar indebidamente tierras que son de los españoles cristianos: "Ha guerra entre los cristianos e los moros, e habrá, fasta que hayan cobrado los cristianos las tierras que los moros les tienen forzadas; ca *cuanto por la ley nin por la secta que ellos tienen*, non habrían guerra entre ellos; ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno porque tomase la su ley, ca Él non quiere servicio forzado, sinon el que se face de buen talante et de grado" *(Libro de los Estados*, edic. cit., pág. 294).

Menéndez Pidal menciona el texto anterior, y nota justamente que la religiosidad de la Edad Media pierde "cierta intolerancia racial que

[1] *Descripción de España*, del llamado "Anónimo de Almería", trad. de Rene Basset en *Homenaje a don Francisco Codera*, pág. 641. He aquí otro pasaje, reproducido por Dozy, acerca de la batalla dada por los almohades contra los portugueses frente a Santarem en 1184: "Gran número de los más importantes almohades, de los jefes andaluces y de otras personas murieron *como mártires* en esta expedición" *(Recherches*, II, 457).

se descubre antes en la época cristiano-bárbara" [1]. Mas no podemos limitarnos ahora a notar "el hecho", porque los hechos humanos por sí solos son abstracciones irreales, si no van sostenidos por el "sentido" que les presta la vida en que encarnan. Los españoles cristianos vivían bajo un horizonte de tolerancia trazado por el Islam, y creaban su vivir en función de aquel horizonte, porque ésa era la vida dentro de la cual existían. El Alcorán dice así: "Y combate [a los no creyentes] hasta que cese la persecución; y la religión sea sólo para Allah; pero si desisten, entonces no debiera haber hostilidad sino contra los opresores" (II, 193). "No hay violencia en la religión; cierto es que la senda de la verdad se ha hecho claramente distinta de la del error" (II, 256). "Mas si vuestro Señor lo hubiera querido, en verdad que cuantos hay en el mundo habrían tenido la misma creencia. ¿Obligarás entonces a los hombres a que sean creyentes? Ningún alma cree sino con licencia de Dios" (X, 99-100).

El Alcorán, fruto del sincretismo religioso, era ya un monumento de tolerancia, puesto que fundía las creencias islámicas con las del judaísmo y el cristianismo. La idea sufí de que todos los caminos llevan a Dios estaba ya sugerida en aquel libro, fundado a su vez (me atrevo a pensar) en la creencia de que nada es sustancial ni seguro fuera de la esencia divina. La indiferencia hacia la realidad sustancial de las cosas enlaza con pensamientos como éste: "los caminos que llevan a Dios son tan numerosos como las almas de los hombres" [2]. Esa postura básica de tolerancia (a veces olvidada, porque no hay religión que sea totalmente fiel a su credo) se fortificó durante la expansión del Islam, a cuyo dominio político hubieron de someterse rápidamente pueblos de creencias muy diversas; la convivencia religiosa facilitaba la explotación de los países conquistados, y ofrecía horizonte amplio al musulmán cosmopolita, apto para hallar interés a su vida lo mismo junto al Éufrates que junto al Ebro. Mas aparte de esa consideración pragmática, la ascética y la mística musulmanas (sufismo) hubieron de hacer de la tolerancia (o de la indiferencia dogmática) el centro mismo de su experiencia religiosa, basada en el amor de Dios, en el rapto cordial, y no en el conocimiento. Así pudo decir el murciano Ibn 'Arabi:

[1] *La España del Cid*, pág. 675.

[2] I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, pág. 143.

Mi corazón puede tomar cualquier forma: es un pasto para
gacelas y un convento para monjes cristianos.
Un templo para ídolos, y para la Ka'aba de los peregrinos,
y para las tablas de la Tora, y para el libro del Alcorán.
Sigo la religión de amor: sea cual fuere el rumbo de los camellos de mi amor, allá están mi religión y mi fe [1].

Bajo el sol, o dentro de sí mismo, camina el muslim —siempre un poco beduíno— hacia lejanos y mudables horizontes, aunque bien anclado en la profundidad de su corazón. No le sorprenden las proximidades y convivencias extrañas. Judíos y cristianos pululaban por Córdoba, revueltos con los esclavos eslavos, que traficantes venecianos hacían llegar a España. Hasta fines del siglo XI, prescindiendo de violencias aisladas, los sarracenos dejaron en paz dentro de sus ciudades a quienes no perturbaban la suya.

Después de aquel tiempo, almorávides y almohades venidos de África pugnaron por introducir rigidez en la dominante laxitud, y la vida para los no creyentes pacíficos cesó de ser grata. Pero durante los cuatrocientos primeros años de la dominación, hubo tiempo y ocasiones de sobra para que prevalecieran en la Península los modos de la tolerancia islámica. La tolerancia de la creencia es a su vez inseparable del sincretismo mágico-racional de la cultura arábigo-hispana, dentro de la cual se insertan las matemáticas de Euclides junto a las fábulas de hechiceros y adivinos, sin que a nadie se le ocurriera usar aquel enorme volumen de saberes exactos para infundir ideas "claras y distintas" en la cabeza desbaratada de la gente media o vulgar. Se continuó conviviendo y tolerando hasta que, a la postre, Iblis o el destino convirtió todo aquello en un polvo dorado de grandezas trashumantes, la más espléndida caravana de nuestra historia.

[1] *The Tarjumán. Al-Ashwáq*, trad. de R. A. Nicholson, Londres, 1911, página 67. En el comentario del autor a su propio poema se dice: "Mi corazón puede tomar cualquier forma, porque su nombre significa 'cambio'... La variedad de sus sentimientos es debida a la variedad de las manifestaciones divinas que aparecen en lo más hondo de su intimidad" (*ibid.*, pág. 69). El corazón, y todo lo demás, sería para el auténtico mahometano como una veleta, sin más sentido que el que en ella ponga el soplo de Dios. ¡Qué bien se entiende, bajo esta luz, un alma como la de Lope de Vega!

Lo que antes hemos leído en don Juan Manuel, procede de su tío Alfonso el Sabio, el cual, por su parte, se limita a traducir y a ampliar la doctrina alcoránica:

> Por buenas palabras, e convenibles predicaciones, deven trabajar los christianos de convertir a los moros, para fazerles creer la nuestra fe.... non por fuerza, nin por premia [Alcorán: 'No hay violencia en la religión'] ca si voluntad de nuestro Señor fuesse de los aduzir a ella, e de gela fazer creer por fuerça, Él los apremiaría, si quisiesse [Alcorán: 'Mas si vuestro Señor lo hubiera querido, en verdad que cuantos hay en el mundo habrían tenido la misma creencia']; mas Él non se paga del servicio quel fazen los omes a miedo, mas de aquel que se faze de grado, e sin premia ninguna. *(Partidas,* VII, tít. XXV, ley 2) [1].

Se comprende que Raimundo Lulio escribiera en árabe, antes que en catalán, el *Libro del gentil y los tres sabios*, en el cual un cristiano, un moro y un judío platican amistosamente, sin usar la menor acritud mientras exponen los contenidos de sus respectivas creencias. Sin dudar del cristianismo de Raimundo Lulio, no es menos cierto que en este libro se dejó arrebatar por el anhelo emocionado de una religiosidad en la que cupieran las tres grandes creencias monoteístas. Lo mismo que en la legislación de las *Partidas* de Alfonso X conviven jurídicamente las tres religiones [2], así conviven también éstas en el intelectualismo ensoñador de Raimundo Lulio, siguiendo el modelo de Yehudá ha-Leví en el *Cuzari* [3]. En Alfonso X se convierte en obje-

[1] Lo que en esta ley de Partida es glosa del texto alcoránico, refleja la constante doctrina de los juristas árabes: "La profesión de fe musulmana, cuando es forzada, no tiene valor alguno para la ley religiosa" (I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, pág. 257, en donde se cita una decisión parecida de fines del siglo XVII).

[2] Entre otras humanas leyes acerca de los judíos, encontramos esta: "E porque la synagoga es casa do se loa el nome de Dios, defendemos que ningún christiano non sea osado de la quebrantar, nin de sacar ende nin de tomar alguna cosa por fuerça" (VII, XXV, 4).

[3] Según antes vimos el sufismo intentó, positivamente, esfumar las fronteras que separaban las diferentes confesiones religiosas; algunos llegaban a sostener que "con el conocimiento de la unidad divina se dió un elemento de unión a la humanidad, en tanto que las diferentes leyes religiosas fomentaban la separación". Es manifiesto que Raimundo Lulio se dejó llevar bastante por la seducción de tales doctrinas, muy de acuerdo con el exaltado iluminismo de su alma lírica. El deísmo racionalista ha sido precedido por el deísmo de la emoción mística.

tividad jurídica, muy castellana, lo que en el mallorquín se vuelve entusiasmo lírico y cordial, porque así tenía que ser históricamente. Esa emoción de simpatía para con el infiel brota en frases como ésta: "Que nuestra alma, al orar no se olvide de los infieles, pues son de nuestra sangre y tienen nuestra misma forma. Hay en ellos ignorancia de fe y de ciencia por faltar quienes se las muestren" *(Evast y Blanquerna,* 1935, pág. 202). Erasmo habría aplaudido, y nosotros lamentamos carecer todavía hoy de un estudio digno de la obra luliana, emprendida con el mismo espíritu que animaba a sus "tres sabios", y con conocimiento cabal de las tres grandes civilizaciones que convergen en él. Yo he de limitarme a señalar el problema, y a mostrar algo de lo que revelaría un análisis de la tolerancia medieval española en enlace con el Islam [1]. Tan nobles concepciones ocurren en el momento en que el grandioso orden de la Edad Media florecía en Europa, cuando en el gótico se afirmaba la libertad espiritual sobre la base de la armonía divina. Sería, sin embargo, un error relacionar ambos fenómenos, dado que la época española contemporánea de la llamada Edad Media es algo muy singular, próximo y a la vez lejano, según demuestra entre otros el hecho de haberse usado el castellano como lenguaje científico en el siglo XIII (cap. X). La tolerancia española fué islámica y no cristiana.

Para Alfonso el Sabio y su discípulo don Juan Manuel, el moro aparecía como un rival político que había que vencer y no como un enemigo religioso que hubiese que exterminar. El cristiano español fué, en cambio, implacable con el hereje que escindía la creencia. El infiel —moro o judío— poseía un "libro" lo mismo que el cristiano (como dice el Alcorán), y era respetable por las razones dichas. La idea de la tolerancia reflejaba, además, el gran ascendiente de que gozaban los judíos junto a los grandes señores de los siglos XIII y XIV. Las ideas de estos últimos y de sus sabios consejeros son las expuestas por las *Partidas* y por don Juan Manuel. La concepción de la tolerancia se derrumbó cuando los musulmanes dejaron de actuar como para-

[1] Que esa tolerancia había teñido las capas profundas del pueblo español aparece en algunas disposiciones locales, fundadas en el derecho consuetudinario: "E los iodíos ayan foro como christiano; que qui lo firiere o matare, tal omezío peche como si fuesse christiano, o matasse uezino de Salamanca" *(Fuero de Salamanca,* edic. de Américo Castro y Federico de Onís, pág. 202).

digmas de cultura, y cuando las masas comenzaron a arrollar a los judíos desde fines del siglo XIV. Cristianos, moros y judíos no podían ya cobijarse bajo la misma cúpula, porque se había roto el orden vigente en España: el pueblo cristiano guerreaba o trabajaba la tierra, el moro le labraba las casas y el judío lo señoreaba como agente del fisco y como hábil técnico. Sobre tan extraño complejo se alzaba el poder de reyes y ricos hombres, que los mantenía juntos en convivencia, sin demasiados choques —una convivencia que la Iglesia hizo cuanto pudo para romper desde el siglo XIII—. El empuje popular, desde fines del siglo XIV, echó a un lado al moro y arremetió contra el judío. Desde fines del siglo XV, España estuvo regida por una sola creencia, que había absorbido el ímpetu de las otras dos. No regía ya en la vida la ley según la cual "deven bivir los moros entre los christianos guardando su ley, e non denostando la nuestra" *(Partida* VII, XXV, 1). Así concibo la creación y la ruina de la tolerancia hispánica, sin cabida en la Edad Media europea. Entre las leyes feroces del *Fuero Juzgo* contra los judíos (siglo VII) y las muy dulces de Alfonso el Sabio median quinientos años de Islam [1].

[1] "Que non fagan su pascua, que non se casen segund su ley, que non se circunciden"; el judío que no bautice a sus hijos "reciba cien azotes, e esquilenle la cabeza, e échenlo de la tierra, e sea su buena en poder del rey", etc. (lib. XII, títulos II y III). La situación de los judíos durante el período visigodo ha sido estudiada por SOLOMON KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul,* 1937. Aquellos monarcas encontraron grave obstáculo para hacer cumplir sus rigurosas leyes contra los hebreos en el hecho de que éstos sobornaban a los clérigos (pág. 13) y eran protegidos por los nobles (pág. 19). Se perfila así la situación de los siglos posteriores que analizo en los capítulos X y XI de este libro. Los altos dignatarios de la Iglesia y los aristócratas, hasta el siglo XV, sostuvieron a los judíos frente al antisemitismo popular por serles necesaria la pericia técnica y administrativa de los hebreos. Durante la época visigótica los judíos poseían grandes riquezas, esclavos, edificios, viñedos y olivares, y es seguro que se ocuparían en menesteres desdeñados por los cristianos según aconteció posteriormente. Ya aparece entonces el tipo del eclesiástico de ascendencia hebrea y animado de odio contra su raza: San Julián, arzobispo de Toledo (Katz, pág. 17). Lo mismo acontecerá luego al instaurarse la Inquisición a fines del siglo XV. Se ve, pues, que la tolerancia que he intentado hacer inteligible es un largo paréntesis extendido entre los siglos VIII y XV. Por otra parte, a fines del siglo VII los poderosos y exasperados hebreos contribuyeron a derrocar el Estado facilitando la venida de los moros africanos (Katz, pág. 21); es lo que

Durante esos quinientos años las creencias se opusieron y al mismo tiempo se entrelazaron bastante. Ayudaba a tal armonía la tendencia al deísmo expresada una y otra vez por los sufís, y que hemos hallado en Raimundo Lulio. Ibn Hazm estudió en detalle el escepticismo de quienes suspendían todo juicio acerca de la verdad o falsedad de cualquier sistema fiosófico o de cualquier religión: "toda demostración en pro de una tesis o dogma está compensada por otra demostración contraria", lo cual, según observa M. Asín Palacios, ya fué dicho por los pensadores alejandrinos [1]. Sólo que en España hubo, en el siglo XI, musulmanes que sostuvieron la existencia de una religión universal. En su *Historia crítica de las religiones* se refiere Ibn Hazm a quienes piensan que "indudablemente habrá entre todas las religiones alguna que sea auténtica, mas a nadie se le manifiesta de modo evidente y claro, y por eso Dios no impone a nadie la obligación de profesarla" (Asín, *l. c.*, pág. 302).

No sé por cuáles cauces llegó al franciscanismo un destello de esa idea universalista. Preguntado San Francisco por qué recogía los escritos paganos con la misma solicitud que los cristianos, respondió que era "porque en ellos encontraba las letras de que se compone el nombre de Dios... Lo que hay de bueno en esos escritos no pertenece al paganismo ni a la humanidad, sino sólo a Dios que es el autor de todo bien" [2]. Mucho antes que San Francisco había escrito el judío español Ibn Paquda (entre los siglos XI y XII): "Dicen los rabís que quienquiera que dice una palabra sabia, incluso si él es un gentil, es llamado sabio" [3].

Reflejos poéticos de la amplitud religiosa de la España medieval

intentaron hacer los moriscos en el siglo XVI, en un mundo ya distinto y que les hizo fracasar. Hablando de los conflictos de raza en España, escribía el gran historiador católico M. Menéndez y Pelayo: "Nada más repugnante que esta lucha, causa principal de decadencia para la Península... La cuestión de raza explica muchos fenómenos y resuelve muchos enigmas de nuestra historia" (*Heterodoxos*, III, 398; V, 108).

[1] En *Cultura Española*, 1907, V, 299.

[2] OZANAM, *Les poètes franciscains en Italie, ap.* Fr. Michel-Ange, en *Études Franciscaines*, 1909, XXII, 610. Duns Scoto descubre en todo los vestigios de Dios, porque "In commendando enim Christum, malo excedere quam deficere a laude" (3, Dist. XIII, qua est. 4, nº 9) *(ibid.)*.

[3] *Duties of the Heart*, edic. M. Hyamson, 1925, pág. 16.

se encuentran en las *Cantigas* de Alfonso el Sabio; la Virgen salva a una mora con su hijita (nº 205); un rey de Marruecos vence a su enemigo con la ayuda de un estandarte de la Virgen (181); los moros sacan una imagen de la Virgen que habían echado al mar para volver a tener pescado (183), etc. Sobre casos inversos sólo recuerdo las rogativas judías en casos de sequía o pestilencia, una de ellas autorizada por el cabildo de la catedral de Sevilla (véase cap. X).

Durante los años de convivencia cristiano-islámico-judía, la comunicación espiritual entre las tres creencias hizo posible que Alfonso el Sabio fundara en el Alcorán su doctrina de la tolerancia, sin sentir en ello ofensa para la Iglesia de que era hijo fiel. Mas aquello pasó, y la vida española tomó otros rumbos. Todavía a principios del siglo XVI se oyen palabras como éstas de Antonio de Guevara: "Llamar a uno perro moro, o llamarle judío descreído, palabras son de gran temeridad y aun de poca cristiandad... En llamando a un convertido moro, perro o judío marrano, es llamarle perjuro, fementido, hereje"[1]. Antes vimos otras frases humanas dichas acerca de los moriscos. Mas a medida que iba avanzando el tiempo, la gente se hacía cada vez más intolerante, porque habían desaparecido los motivos que antes crearon los intereses y respetos recíprocos, cuando el pueblo había expulsado a los judíos o los había forzado a ingresar en la comunidad cristiana. Don Artal de Alagón, conde de Sástago, escribe en 1593: "No mezclarse con otra familia; y esto haze la cristiana, no admitiendo ni oyendo los errores delas naciones infames que están apartadas de Dios... Aunque [Jesucristo] vino a redimir a todos, vemos que dixo a la Cananea gentil que no era razón dar el pan de los hijos a los perros, queriendo en esto significar que mientras los gentiles no mudassen de parecer, y reconociessen y recibiessen su ley, avían de ser tratados como perros"[2]. La creencia no desempeñaba ya función constructiva, y se limitaba a defenderse desesperadamente.

[1] Epístola XIV, de la segunda parte, en *Bib. Aut. Esp.*, XIII, 213 *b*.

[2] *Concordia de las leyes divinas y humanas*, Madrid, 1593, fol. 104 *r*. La crisis del sentimiento de tolerancia y la fundamentación de la guerra contra el infiel en puros motivos religiosos son fenómenos solidarios y que descubren un cambio del horizonte histórico. Mas de aquellas circunstancias medievales procede, en último término, la busca de "justas causas" para las guerras contra los indios

Queda, pues, bien de manifiesto que el ensanche de la conciencia religiosa durante la Edad Media es inseparable de la espiritualidad islámica, cuyas huellas hemos aún de seguir recorriendo durante un largo trecho.

americanos. Antes de descubrirse América escribía el rey don Duarte de Portugal acerca de la justificación de la guerra contra los moros: "O Santo Padre... nos enduz pera fazermos tal guerra, da qual seer justa, persoa fiel, contra seu mandado, *nom deve aver duvida*" (*Leal Conselheiro*, edic. J. M. Piel, 1942, cap. XVIII).

CAPÍTULO VI

LITERATURA Y FORMA DE VIDA

EL ISLAM Y LA VIDA INTERIOR DEL HISPANO-CRISTIANO

HASTA ahora nos hemos encontrado con palabras, usos, creencias e instituciones, directa o indirectamente ligadas con la vida islámicoespañola. Toca ahora trasladarnos a zonas menos patentes en donde será más difícil percibir con la evidencia de antes las vías trazadas por el Islam en el mismo fondo de la psique española, en ciertos hábitos del hombre interior. Ya era presumible, sin embargo, que tras los importantes y concretos contenidos examinados anteriormente [1], se hubieran desarrollado tendencias genéricas de acuerdo con las formas islámicas de la experiencia íntima. Los cristianos existieron demasiados siglos teniendo como límite de su paisaje moral el horizonte del Islam, para que éste dejara de intervenir en los usos de la conciencia, a la larga, tan subconscientes y recónditos, que ningún signo exterior delata sus orígenes islámicos. Tal clase de fenómenos corresponde a lo que los naturalistas llaman seudomorfosis, dicho sea sólo para hacerme entender, ya que el ser humano es muy distinto de un mineral cristalizable. Algo así hemos observado ya en la palabra *hijodalgo*, románica en su aspecto, e islámica en su función semántica.

La persona íntima hace dentro de sí gestos y ademanes, lo mismo que el cuerpo físico, y por eso dice la gente que a alguien "se le

[1] Insisto en que no pretendo, en modo alguno, haber agotado el capítulo de las imitaciones y adopciones islámicas, porque, dejando a un lado mi escasa competencia en temas arábigos, mi interés se concentra en las formas de vida, y no en la cantidad de sucesos o de hechos. Estoy persuadido de que se hallarán muchos más ejemplos de tipo semejante.

pasea el alma por el cuerpo". El alma y el espíritu a veces huelgan y en otros casos trabajan; mantienen entre sí relaciones armónicas o adversas, con anuencia del cuerpo o a pesar de su rebeldía. Armaban en cierta ocasión al conde de Cabra antes de entrar en pelea, y notando su temblor, le preguntaron cómo temblaba hombre de tanto ánimo; respondió entonces: "Temen las carnes del extremo en que las ha de poner el corazón"[1]. Algo semejante dijo más tarde el príncipe de Condé, y a cada instante se presentan fenómenos comparables a éstos. El sabio absoluto, el héroe o el moralista rígido pueden encerrarse en su espíritu, y no conceder beligerancia a los deseos del alma, o a las sensaciones del cuerpo[2]. El problema es tan familiar como arduo, y hemos de soslayarlo, pues sólo interesa recordar que frente al tipo de quienes desean y pueden aislarse en su espíritu, hay el de quienes no aislan su yo espiritual de la vecindad del alma y del cuerpo[3].

[1] MELCHOR DE SANTA CRUZ, *Floresta general*, 1574, nº 174. Dice Ibn 'Arabi de uno de sus maestros de espiritualidad: "Era de corazón fuerte, pero de cuerpo débil y de color pálido. *Severo para su propia alma*, si alguien le decía: «¡Sé más indulgente con ella!», replicaba: «Para ser indulgente con ella la castigo». Levantábase del lecho para pasar en vigilia una parte de la noche, y se estaba orando de pie hasta que se desplomaba de fatiga" (*Vidas de santones andaluces*, trad. Asín, pág. 103). En español se maldice el alma: "¡Maldita sea su alma!", expresión solidaria de la arriba citada, "pasearsele a uno el alma por el cuerpo". Al no existir tales expresiones en las lenguas extrapeninsulares, parece elemental relacionarlas con la tradición sufí. Seguramente, un arabista hallará las correspondientes expresiones árabes.

[2] *Cf.* J. ORTEGA Y GASSET, *Vitalidad, alma, espíritu*, en *Obras*, págs. 489 y siguientes. FRANCISCO ROMERO, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, 1944.

[3] La pugna entre las inclinaciones corpóreo-anímicas y la autoridad reguladora del yo espiritual es idea viejísima; ha inspirado el ascetismo de todos los tiempos, la moral estoico-cristiana y, a veces, la de los sufís. La literatura se ha referido a ese fenómeno desde los tiempos de Homero (*Odisea*, XX, al comienzo). Mas lo peculiar de la forma hispánica de vida no es el conocimiento o la mención de tan universal idea, sino el sentimiento de hallarse el hombre, incluso, sin posible escape, dentro del complejo creado por los adversos términos de aquella dualidad. La forma de vida francesa, sobre todo desde el siglo XVII (racionalismo filosófico, literario, religioso), se funda en el predominio del yo reflexivo sobre las revueltas reacciones del yo corpóreo-anímico; la de España, al contrario, ha consistido en estar viviendo el proceso de dicha oposición como una dialéctica vital. Así se entiende que los jesuítas (moldeados en el catolicismo español) rechazaran la lógica religiosa del jansenismo,

El propósito del acto pensante es el logro de una verdad que será luego poseída comunalmente por quien la conozca, lo mismo que por quien la pensó por primera vez; las razones son universales y supraindividuales, y no invitan a conocer el alma y el cuerpo de quien las formuló. Desde otro punto de vista, el que acepta la verdad y lo que en ella hay de real, reconoce la existencia de algo en que su vida no tiene intervención. Así, pues, el pensador que se objetiva en pensamiento, se desposee de algo que es suyo; a su vez, reconocer la existencia de algo objetivo, supone la admisión de que aquello no nos pertenece como tal existencia. Hay pueblos, sin embargo, para los cuales fué más urgente expresar su participación anímica en el mundo en torno, que aislarse de él a fin de meditar acerca de las dificultades o problemas que ese mundo crea. El resultado de estas meditaciones son realidades que nada revelan del alma de quien las suscitó, ni nada dicen al alma de quien se pone en contacto con ellas (un teorema, un dique, un artefacto industrial). Al español nunca le sedujeron mucho tales actividades por no ser muy dado a razonar, según ya vimos decía Alonso de Palencia en el siglo XV; es decir, para razonar necesita no prescindir totalmente del alma y quizá tampoco del cuerpo. Antonio de Nebrija, el más sabio humanista español, compuso unas tablas para calcular las horas y conocer las de las distintas ciudades de Europa; pero dice en el prólogo, que se tomó tal tarea para que no viniera a fastidiarle con preguntas un fraile amigo suyo siempre que se descomponía el reloj de su casa. El pensamiento ha de integrarse entonces en la vida total de la persona, con lo cual queda poco espacio para el puro teorizar. De ahí que apenas haya filósofos y científicos españoles con pensamientos completamente originales. Recordemos que la idea de la inmortalidad para Miguel de Unamuno implicaba la inmortalidad de su cuerpo, incluso, quizá, la del peculiar indumento que lo recubría.

Frente a la absoluta y fría comunicación del pensamiento, el español prefiere la cálida expresión de su alma individual; por eso

y le opusieran el casuísmo, que no es un absurdo, según pensaba Pascal, sino un intento de atemperarse a la complejidad vital del creyente. Cada pecador constituye un "caso" individualizable y vivo, y no hay norma racional que pueda abarcarlo. Por el camino del jansenismo se llegaba a la "diosa razón".

gusta del gesto y la metáfora, sensiblemente conexos con lo expresado. Si el gesto y la actitud poseen valor especial para el hombre hispano, según he dicho en otra parte [1], ello se debe a que su vida consistió más en acercarse al alma, que en encerrarse en el espíritu. Para aquel pueblo casi nada fué problema racional, ni aun siquiera la existencia de Dios. Lo fué, en cambio, y muy grande, todo lo referente a cómo se expresa y representa la persona. Antonio Pérez nos ha transmitido una magnífica frase del gran duque de Alba, acerca de "la compostura con que se deben de haber los hombres en los lugares públicos"; decía el duque, "que aquel ponerse un hombre la capa sobre los hombros cuando iba a salir de casa, no era sino advertimiento que había de llevar en público concertados y cubiertos los afectos; como [era] licencia el dejar la capa en entrando en casa, para que allí privadamente la persona se extienda y se descubra, *como el desarmar del arco para que repose*" [2]. Tensos o laxos, los afectos siempre están presentes, y con ellos se construye la armazón total de la vida-ballesta.

Penetremos aún más en la intimidad de tal forma de existir. Dice el *Poema del Cid* (v. 1.186), que "amaneció a Mio Cid en tierras de Mon Real", y nos preguntamos con asombro cómo es posible que a una persona le amanezca, es decir, que participe en algún modo en un fenómeno natural ajeno a él. Ni en latín ni en otras lenguas románicas es posible tal construcción. Más extraño aún es que *amanecer* se conjugue personalmente: "*amanezco* siempre de buen humor, *¿has amanecido* ya?, *amanecerá* Dios y medraremos", etc. Lo mismo acontece a *anochecer*, y desde luego el fenómeno es común al español y al portugués [3].

Debemos a Alf Lombard el descubrimiento de que tal uso verbal procede del árabe. El verbo *sabaha*, en su cuarta forma *asbaha*, significa 'ponerse de tal o cual manera por la mañana', como si dijé-

[1] *RFH*, 1940, II, 9 y sigs.

[2] *Bib. Aut. Esp.*, XIII, 505 *a*. Añade Antonio Pérez, que recuerda este dicho del duque, "porque toca más presto al alma y entendimiento el lenguaje natural que el del arte".

[3] "A tropa amanhecera na formatura de batalha. Amanheceste hoje, sabe Deus se anoiteceras" (ver FERNANDES, *Diccionario de verbos e regimes*, Río de Janeiro, 1941).

ramos, vivir la mañana. En cuanto a *anochecer*, conjugado personalmente, su modelo es *amsa*, 'entró en la noche', cuarta forma de *massa*, 'dar las buenas noches' [1]. Se trata de otro caso de seudomorfosis —o de injerto—, de forma románica y vivencia árabe, pero de importancia grande para nuestra interpretación de la historia hispánica, puesto que el injerto árabe se produce, no sobre nociones objetivas (*hidalgo*, etc.), sino sobre la misma experiencia interna, sobre la forma de comportarse interiormente al expresar la existencia de una realidad objetiva. En lugar de limitarse a percibir la existencia de un fenómeno natural (se hace de día, o de noche), el alma de la persona transforma lo percibido en creación propia, en algo que acontece dentro y no sólo fuera de la persona: *anochecí*, se hizo noche en mí, y yo me hice noche.

Según, con más detalle, veremos luego al hablar del arcipreste de Hita, el árabe pasa con suma facilidad de la noción de lo que algo es por dentro a la noción de lo que es por fuera, y del mismo modo se desliza de lo subjetivo a lo objetivo, o viceversa; ambos aspectos de la realidad son reversibles [2]. Es así pensable que la mañana y la noche sean lo que son objetivamente, y también lo que yo vivo de ellas y en ellas. La realidad de lo objetivo y de lo vivido se entrecruzan en indefinido arabesco, mediante una experiencia afectiva y sensorial, nunca racional y discriminatoria. La realidad se "animiza", y la persona no se "desposee" enteramente de lo que no es ella, puesto que no lo aísla en conceptos despersonalizados. El amanecer es así un fenómeno objetivo-subjetivo en el que se deslizan mis afectos y sensaciones (amanezco alegre, o con dolor de cabeza), en una experiencia que llamaría "centáurica". Tal proceso significa que la vida psicológica del hispano-cristiano a veces adoptó hábitos musulmanes, lo mismo que imitaba usos y costumbres exteriores (besar las manos, lavar los muertos, sentarse en el suelo, etc.).

Un poeta hispano-musulmán dice: "Cargo sobre el escuadrón, sin cuidarme de si *mi* muerte está *en él*, o *fuera de él*". Para otro poeta "las aldeas sevillanas superan a todas las otras por el primor de sus construcciones, y por el celo con que sus habitantes las cuidan *por*

[1] *ZRPh*, 1936, LVI, 641-643.

[2] Véase el estudio etimológico de *mesturar* y *poridad* en el apéndice V.

dentro y por fuera"[1]. La expresión árabe descubre una inestabilidad radical, a la vez que el intento de abarcar en totalidad el mundo y quien lo vive. La realidad es entonces la vivida por el yo completo, y no la objetivada por la razón. Para un occidental, un día es una cantidad de tiempo que corre por fuera de la persona; mas en árabe se dice "viajó todo *su* día, volví *mi* noche, se encontró en la noche de *su* día"[2]. Se comprende así que se llame "hijo de los días", *ibn al-ayyam*, al hombre ducho y entendido, puesto que el hombre puede ser hijo de cuanto le rodea (p. cj. *hijodalgo).* O puede ser padre, porque uno de los nombres del pan en árabe es "padre de la restauración de las fuerzas", *abū-yābir.* Tales fenómenos son normales en esa lengua.

Habría, por tanto, que tener en cuenta a los musulmanes de España siempre que hallemos casos de interferencia entre lo objetivo y lo subjetivo; o mejor dicho, habrá que referirse a formas de vida íntima iniciadas durante la secular convivencia con los sarracenos. No creo, por ejemplo, que pueda entenderse de otro modo el infinitivo personal en portugués, del cual también se encuentran algunos ejemplos en el antiguo dialecto de León: "nom a mester de tal vida *avermos* de passar; Senhor Deus, prazate *averes* cuidado d'esta tuva serva", etc. Tal fenómeno se encuentra en los más antiguos textos de la lengua[3]. Sin negar que la flexión personal del infinitivo haya tomado pie en la coincidencia del infinitivo *(fazer)* y de la primera persona del futuro de subjuntivo *(fazer),* tal coincidencia no explica el infinitivo personal, que es un fenómeno de expresión humana, y no un juego automático de formas; tanto es así, que los extranjeros no logran practicar adecuadamente esa ingerencia del sentimiento personal en la acción genérica e intemporal del infinitivo. El infinitivo personal no añade nada a la significación objetiva de la frase; *podeis comerdes* no dice más que *podéis comer.* La disposición de ánimo

[1] Al-Saqundī, *Elogio del Islam español,* trad. de E. García Gómez, 1934, págs. 96-97.

[2] G. Meloni, *Alcuni studi sul tempo presso i semiti,* en *Saggi di Filologia Semitica,* Roma, 1913, pág. 132.

[3] Para la bibliografía sobre este hecho excepcional dentro de las lenguas románicas, ver J. Huber, *Altportugiesisches Elementarbuch,* 1933, párrafo 364; E. B. Williams, *From Latin to Portuguese,* 1938, págs. 179 y sigs.

que determinó el nacimiento de tales flexiones, sigue viviendo en ellas; no basta la razón genética de que por caer la vocal final de la primera persona del futuro de subjuntivo, ésta se iguale con el infinitivo. Insisto en que lo esencial es el matiz expresivo añadido por la nueva desinencia añadida al infinitivo, que traduce así una intención o una voluntad en el hablante. Entre "dizeres me tu isso é loucura" y "dizerme tu isso é loucura" hay la diferencia de que en el primer caso hay mayor vehemencia de expresión, se muestra mayor asombro de que tal persona diga tal locura, no se establece distancia entre el decir y la persona que dice (construcción "centáurica" subjetivo-objetiva), y se acentúa más su responsabilidad. Las razones en cada caso serán distintas, porque se trata de una perspectiva sentimental, "animizada", de la acción y no caben reglas abstractas. El infinitivo personal se emplea menos por el pueblo [1] que por los escritores, lo que revela que hay en tales formas una conciencia de seguridad o autoridad sentimental que el pueblo ha poseído en menor grado. Una vez más, los problemas de lengua escapan a las manipulaciones externas de la gramática llamada histórica, una historia de las cortezas más bien que del meollo de la lengua. El infinitivo histórico nos lleva a los mismos hábitos psico-

[1] Ver *Grundriss* de Gröber, I, 1904, pág. 1.024, y la bibliografía que allí se cita. Unos pasajes de la *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné*, por Gomes Eannes de Azurara (siglo XV), nos hacen sentir el proceso existencial latente en el infinitivo portugués. El autor describe los hechos valerosos de Antam Gonçalvez, y escribe al final del capítulo XII: "E assy ajamos por acabado este capitollo, leixando aquy repousar Antam Gonçalvez, ataa que no seguinte capitollo *o façamos honradamente cavalleiro*". Y luego: "E porem *receba* Antam Gonçalvez *sua* cavallarya, segundo en este capitollo entendemos de escrever, e despois *lhe daremos* comendas na ordem de Christo" (cap. XIII). Los textos se encuentran en las páginas 76 y 77 de la edición del vizconde da Carreira, París, 1841. Se ve cómo el autor personaliza su relato; no es Antam Gonçalvez quien "es hecho caballero", o a quien "dan" las encomiendas de la orden de Cristo, sino que es el autor quien se introduce en esa acción objetiva y la vive como experiencia suya, y dice así *façamos*, *daremos*, y pone en primera persona lo que debiera estar en la tercera. La retórica al uso llamaría a eso "estilo animado"; pero el lector sabe ya que se trata de algo distinto, y no tan fácilmente rotulable. El proceso es idéntico al del infinitivo personal, y se halla incluso en la totalidad de la forma de existir hispano-portuguesa que venimos analizando.

lógicos que hicieron posible la conjugación de *amanecer;* es un caso más de entrometimiento de la persona en lo que, lógicamente, debe quedar fuera de ella, y no existiría en gallego y en portugués sin la acción de los mozárabes, principales intermediarios entre cristianos y muslimes, según habrá ocasión de ver.

A la misma tendencia personalizadora ha de referirse el uso ilimitado de la construcción refleja con verbos intransitivos. Sólo en español puede decirse "la casa se llueve", cuando el agua cala el tejado: o "la mesa se cae, el cántaro se sale", etc., giros imposibles fuera del español o del portugués, lo mismo que "*nos* ha llovido, *me* estoy helando, *se le* murió el hijo".

Para demostrar que estos giros sintácticos son seudomorfosis árabes, bastará citar el modelo de "*nos* ha llovido", que es la cuarta forma de *matara* 'llover', o sea *amtara.* Los verbos que en primera forma son intransitivos, a menudo se convierten en transitivos en la cuarta; así se suele decir en árabe: *amtarana* 'nos llovió'; *amtaratni al-samā'* 'el cielo me llovió', en donde el pronombre es objeto directo. Estos injertos sintácticos son numerosos.

Dando ahora un gran salto, observaremos fenómenos semejantes en el terreno del arte. Notaba hace años que al escritor o al artista no le interesa, en ocasiones, deslindar el ambiente en que se le ofrece un tema, del tema mismo e, incluso, del proceso creador; todo se vierte en la obra que aparece acompañada de reflejos y adherencias de cuanto se hallaba presente en el ánimo del artista. Velázquez incluyó en *Las meninas* su caballete, su paleta, la acción de pintar y, junto con ello, los curiosos que asoman por el taller [1]. Vi entonces en ello una manera de primitivismo en que "los dioses, los mortales y los elementos no guardan todavía las debidas distancias". Posteriormente observé la misma fusión entre el mito literario y la experiencia inmediata en el *Poema del Cid*, y relacioné tal fenómeno con el proceso novelístico cuyo pleno logro representa Cervantes: "en lejanía remota, el *Mio Cid* hace vislumbrar la novela moderna" [2].

Refiriéndose a mi estudio sobre Santa Teresa, Aubrey G. B. Bell, dió el acertado nombre de "integralismo" a este rasgo esencial del

[1] *Santa Teresa y otros ensayos*, 1929, pág. 11.

[2] *Poesía y realidad en el Poema del Cid*, en *Tierra Firme*, Madrid, 1935, I, 22.

genio hispánico. Ya decía el humanista Alonso López Pinciano, en 1596, que para que una obra "haga libro, *menester es el hombre entero*". Tal frase, dice justamente Bell, "might be taken as the motto of Spanish literature and art"[1]. Observaciones parecidas había hecho por su parte Karl Vossler, aunque lo cierto es que todos nos habíamos contentado con notar el fenómeno, y con expresar juicios favorables o adversos acerca de la literatura y el arte fundados en tal integralismo o realismo[2]. Mas la literatura y el arte no eran sino aspectos muy importantes de una forma de vida, es decir de la misma historia de España, cuya estructuración estamos tratando de hacer visible. Los capítulos anteriores, especialmente el relativo a la creencia en Santiago, han permitido ver cómo los hispano-godos hubieron de poner su vivir al compás del Islam a fin de luchar contra él y poder subsistir. Consiguieron esto último con gran ímpetu y brío, exaltados por la creencia, y no superando lentamente sus dificultades mediante actos fundados en pensamiento, o sea, no refugiándose dentro del espíritu para idear adecuadas soluciones. Por eso no hay una ciencia ni una teología originales en la España medieval de los cristianos; si aquella especial fe religiosa hubiera aminorado su paso frenético para dar lugar a la reflexión teológica, o a la meditación mística de alto vuelo, Santiago y cuanto de él dependía, hubiera llevado golpes peligrosos, ya que Santiago no era una piadosa creencia del pueblo ingenuo, según suele pensarse, sino clave de la monarquía y de la estructura del Estado. Para entender la función de aquella creencia, nada mejor que recordar algo a la vez opuesto y análogo, o sea la "razón de Estado" de los reyes franceses del siglo XVII, que lo racionalizaron y estatizaron todo, desde la religión hasta la manera de hablar. Para que Francia no se deshiciese en anarquía social y religiosa, los monarcas y sus mentores decidieron ahogar los instintos furiosos del alma francesa en el mar de la razón y de sus normas objetivas, y a tal fin sacrificaron desde la poesía hasta la espontaneidad del lenguaje. A Francia le pusieron una camisa de fuerza, que desde fuera parecía un muy elegante vestido. El francés olvidó entonces el espíritu épico,

[1] *RHi*, 1930, LXXX, 372.

[2] El ensayo de VOSSLER, *Realismus in der spanischen Dichtung der Blütezeit* (1926), puede verse ahora en *Algunos caracteres de la civilización española*, 1942.

y vivió para sí y para su país, sin nada que recordara la lejana emoción de las Cruzadas.

Ahora bien, del mismo modo que la desenvoltura de ánimo quedó frenada en Francia, así también fué comprimido entre los hispano-cristianos todo ensayo de meditación racional, salvo aisladas y fugaces excepciones. La misma vida, al hacerse y salvarse en la creencia, se iba creando moldes que preparaban el inmediato futuro. Lo importante era encauzar la voluntad, y por eso la moral y el derecho fueron disciplinas cultivadas espléndidamente en torno a Alfonso el Sabio y por muchos otros. Mas apenas hubo lugar para la ciencia de la naturaleza, porque donde no se racionalizó la teología, tampoco hubo pensamiento científico en la Edad Media. La ciencia española fué musulmana en aquellos siglos. La Universidad de Salamanca se distinguió desde el siglo XIII, por los estudios jurídicos, pero no se sabe que en la Edad Media, descollara en ella ningún filósofo o teólogo de gran altura. Era en cambio bien conocida la Escuela toledana de cultura islámica: "Inter Parisienses ubi floret scientia trivii, inter *Tholetanos*, ubi scientia quadrivii, inter Salernitanos, ubi scientia medicorum, inter Bononienses, ubi scientia legis" [1]. Se ve así que en la segunda mitad del siglo XII figuraba Toledo en primer término para disciplinas tan importantes como matemáticas, geometría, astrología y música. Cuando un poco más tarde pensó el rey Alfonso VIII en organizar un centro de estudios, no pudo llamar a maestros musulmanes, porque Castilla no era Al-Andalus; mas tampoco pudo recurrir a sabios cristianos porque, al parecer, no los había. De ahí que, hacia 1185, enviara "por sabios a Francia e a Lombardía, por aver ['a fin de tener'] en su tierra enseñamiento de sapiencia que nunca minguasse en el su regno, ca por las escuelas de los saberes mucho enderesça Dios e aprovecha en el fecho de la cavallería ['dignidad, prestigio'] del regno do ellas son" [2].

Causa desde luego cierta sorpresa, el que los cristianos no siguieran a los musulmanes en sus inclinaciones intelectuales e industriosas,

[1] Geoffroi de Vinsauf, *Documentum de arte versificandi*, en E. Faral, *Les arts poétiques*, pág. 283.

[2] *Crónica general*, pág. 686. Los estudios de Palencia, creados por Alfonso VIII, fueron, según se sabe, el antecedente de la Universidad de Salamanca.

habiéndolos imitado a veces hasta en las reacciones de su experiencia íntima. Notemos, sin embargo, que fenómenos de integralismo tales como, "amaneceremos, *nos* ha llovido durante todo el camino, *me* estoy helando, se *le* murió el hijo, etc.", son resultado de reacciones inconscientes, suscitadas por el inevitable prestigio que el musulmán irradiaba sobre el cristiano. Al dejarse arrastrar por tal corriente, se fortalecía, además, la tensión personal que la creencia desarrollaba en el individuo; cuanto menos separación hubiese entre la conciencia individual y el mundo que la trascendía, tanto más "natural" se mostraba lo sobrenatural. Ya vimos antes (pág. 150), con qué sencilla convicción el Rey Sabio recomendaba un hechizo contra la escrófula. La aceptación de la naturalidad del milagro fué —he de repetirlo— eje de la historia hispánica, y no "cosa de aquellos tiempos", o "superstición" de las masas ingenuas, según aconteció y sigue aconteciendo en muchos lugares todavía hoy [1]. La simbiosis humano-divina fué solidaria de la simbiosis vivencia-mundo objetivo, y forma así como la espina dorsal de la vida y de la historia, en un grado que en vano buscaríamos dentro de las restantes historias de Europa. De ahí procede el que hayan tenido tan escasa importancia en España las brujas, los espectros y los trasgos, mientras florecieron prósperamente en otros países. En las ingenuas comparaciones entre España y el extranjero, con fines polémicos, suele aparecer el argumento de que no hubo en España quemas de brujas como en Francia y Alemania. Pero hay que pensar que la brujería representó una especie de "dialectalismo" de la creencia, en lugares donde el curso general de la vida no era ya totalmente creencia. Hemos visto (pág. 141), cómo junto al hallazgo en Francia de la cabeza del Bautista, brotó en seguida el razonar tajante de quien discutía su autenticidad, hecho que es normal en la Europa no hispánica [2]. Pero allí donde lo sobrenatural reinaba con soberanía legítima e indiscutida, las brujas significaban un lujo innecesario.

[1] Por ejemplo, en Inglaterra, en donde creen en aparecidos, y los campesinos encuentran muy saludable tener piojos, y muchas otras cosas, que reveló en el Parlamento el ministro de Sanidad (*New York Times*, 21 de septiembre de 1943).

[2] Cuenta Joinville que estando él y sus gentes a punto de rendirse a las galeras del soldán de Egipto, un despensero suyo le dijo: "Sire, je ne m'acort

La fusión pragmática de lo divino y lo humano (Santiago, "*regimen* totius Hispaniae"), que en sí misma era ya un paralelo del Islam, se fortalecía al integrar en una unidad el paso de la ilusión a la realidad, de lo espiritual a lo material, de lo otro a lo mío, etc. Pero Alfonso VIII hubo de llamar a sabios extranjeros para inaugurar sus Estudios de Palencia, pues por motivos a que se hace referencia en diversos lugares de este libro (véase el apéndice I), era imposible para el cristiano imitar la ciencia o el filosofar de los árabes sin decidirse, conscientemente, a ser educados por ellos, cosa impensable. El cultivo de la filosofía tuvo carácter de excepción, como en el caso de Dominicus Gundisalvus en el siglo XII, seguidor original del pensamiento musulmán, es decir, de lo único que hasta el siglo XIII significó pensamiento efectivo en Europa. Los hispanocristianos mantuvieron en general una actitud hostil contra la ciencia árabe, la única existente, en forma comparable a como Roma rechazó la filosofía y el pensar griegos, con la diferencia de que Roma, fuerte y dominante, tuvo menos motivos para temer a la inteligencia griega que los hispano-cristianos de los siglos IX y X, siempre a la defensiva respecto del poderoso califato de Córdoba.

Más fácil de entender es que los cristianos fueran adquiriendo hábitos señoriales al ir adueñándose de las porciones de España más ricas y afinadas, y que confiasen a moros y judíos, hasta donde pudieron, las tareas manuales y técnicas. Las citadas palabras del *Mio Cid*, "de ellos nos serviremos" (pág. 48), revelan lo que el cristiano sentía; siglos de vida dura e inferior hallaron compensación en los servicios del moro, mientras el cristiano desarrollaba la voluntad combativa y de dominio, junto con el arte de representarse en la integridad de su persona. El mundo en torno no será captado mediante conocimiento racional, sino deseado en afán volitivo. El espíritu guiará la conducta hacia un futuro moral, sin interesarse mucho por resolver el problema teórico o práctico del mo-

pas à cest consoil. Je li demandai auquel il s'acordait, et il me dist: «Je m'acort que nous nous lessons touz tuer; si nous en irons tuit en paradis». *Mais nous ne le creumes pas*". (*Histoire de Saint Louis*, edic. N. de Waillys, § 319.) El pobre despensero, hombre de la clase baja, aún creía en la virtud de la guerra santa; pero quienes dirigían la vida de Francia no estaban sumidos totalmente en las antiguas creencias, y las limitaban con su razón

mento; moral y arte serán, por consiguiente, los cauces por donde habrá de discurrir el genio de España, unos cauces que el roce mismo de la historia fué encargándose de labrar.

Esa historia debe mucho a la acción del Islam, aunque no me cansaré de reiterar que sus diferencias respecto de aquél son esenciales, ante todo por el distinto valor que musulmanes e hispano-cristianos asignaron a la voluntad humana. Por mucho que el español diga "sea lo que Dios quiera" u "ojalá", siempre cabe que un personaje como Don Juan [1] se yerga, y hable de poder a poder con los representantes de ultratumba. España fué en la Edad Media un país islamizado, y a la vez cristiano y europeo, por tanto, con fe en la libertad y en la autonomía del hombre (dentro de ciertos límites). y con fe igualmente en la realidad objetiva y sustancial del mundo. Una cosa es que el español no descubriera con su mente el ser de las cosas, es decir, la física (con raras excepciones como la de Servet), y otra que no aceptara y valorara tales realidades cuando le hacían ver que estaban ahí. Con mayor o menor retraso, la cultura occidental siempre estuvo presente en la Península Ibérica; Alfonso VI llamó a los cluniacenses en el siglo xi, Alfonso VIII hizo venir a los sabios extranjeros en el siglo xii, y lo mismo aconteció más tarde con los judíos, allegadores de saber racional. La arquitectura y escultura de la Edad Media fueron como las del resto de Europa occidental, y profesores españoles ocuparon bastante a menudo cátedras en universidades europeas, que frecuentaban no pocos estudiantes de la Península Ibérica [2]. Frente a tal situación, el musulmán español no poseyó escultura ni pintura, porque representar realidades humanas o naturales significaba competir con Dios, única realidad; no tuvo épica, ni luego novela o drama, porque el curso del hombre está trazado por Alá, y no cabe que aquél se lo fragüe, enfrentando su voluntad personal con un mundo opuesto a él, igualmente válido. En la literatura árabe tampoco cabe que un personaje se forje su propia personalidad en enlace con otras personas, es decir novelescamente; sólo se puede "contar" cómo son las personas y los sucesos

[1] De remoto origen islámico, según diremos luego.

[2] Cuando el español escapa a su ambiente peculiar y reforma su mente en el extranjero o con libros extranjeros, entonces puede llegar a ser filósofo, científico o técnico, aunque conserve casi siempre el sello de su hispanidad.

que les acaecen, o dejar al individuo aislado, que desgrane en bellas metáforas sus sentimientos e imaginaciones, su conciencia de existir en un mundo sin confines precisos. Por lo que hace a la lengua, el español es un idioma occidental, aunque moteado y estructurado a veces por el árabe, quizá más de lo que yo digo en este libro, según otros harán ver en el futuro. En el lenguaje y en todo lo restante, la historia hispana es una realidad *sui generis*, biselada, que no se entiende sino conjugando lo latino-cristiano-europeo con lo islámico-judaico. En tal conjunto, todos los ingredientes fueron igualmente fecundos y valiosos.

El curso tomado en su vida por el español (o por los personajes de sus creaciones literarias), no hubiera sido posible en la historia islámica; pero en la cargazón vital del español, el aporte islámico es considerable, y esto acaba por afectar a la misma estructura de los géneros literarios, sin que por eso dejen de ser occidentales en lo esencial. Hemos visto que ya el lenguaje funde elementos subjetivo-objetivos en forma imposible para las otras lenguas románicas, porque en el lenguaje, en la vida y en la expresión literaria, el musulmán abarca en unidad expresiva lo genérico y lo particular, lo abstracto y lo concreto, lo espiritual y lo sensorial, lo valioso y lo rahez, lo extrapersonal y lo íntimo. De ahí que para un hombre occidental que no sea muy joven, resulte imposible penetrar con paso seguro en las sendas enmarañadas de la lengua árabe, cuya semántica se basa en intuiciones que no se ocurren a la mente indoeuropea; nosotros comparamos a un sabio con un pozo de ciencia, pero no usamos la palabra *saber* para sacar de ella un derivado que signifique un pozo que da mucha agua (*alim* "sabio, doctor en la ley", *aylam* "mar, pozo con mucha agua"). En virtud del mismo procedimiento, *sobh* "la mañana" enlaza con *sabhā* "sueño de la mañana", *sabāha* "gracia, donaire, belleza" y con *sabuho* "bebida, vino que se bebe por la mañana" (Lane, *Lexicon)*. Lo cual hace comprensible que en español se llame "tomar la mañana" a beber una copa de aguardiente en ayunas, y que por analogía con esto se diga "tomar las once", por comer algo a esa hora; todo ello es tan árabe como la forma reflexiva de *desayunarse.*

Dada tal lengua y la forma interna de vida expresada en ella, es de esperar que también la literatura se construya sobre igual base.

Dice el español Ibn 'Arabī (1165-1240), que la "fuerza evocadora del verso tiene su raíz en ser éste palabra de la criatura, imperfecta por ende, manchada e incapaz de aspirar a la perfecta pureza, por razón de su propia esencia creada, mixta de perfección e imperfección. A lo más que puede llegar la poesía es a esto: a ser algo mezclado de perfecto e imperfecto, sin lograr jamás la pura perfección; y desde este *summum* puede, naturalmente, descender hasta lo más bajo en la escala de lo imperfecto y de lo sucio" [1]. Ibn 'Arabi se refiere a la imperfección inherente a la poesía o al canto religioso, pero presenta éstos como un "fuera" del interior de la criatura humana, y como un fatal altibajo entre perfección y suciedad, lo cual ocurre lo mismo en la literatura religiosa que en la profana. El mismo Profeta aparece en los "hadices" o tradiciones, aunando su divinidad con las necesidades más elementales del pobre cuerpo humano [2]. Los más doctos escritores no tienen empacho en engranar lo mínimo y sucio con lo más solemne y elevado. Otro español, Ibn Hazm (994-1064) refiere la siguiente anécdota para dar una lección de modestia a los poderosos. Hallábase una vez el asceta Ibn al-Samak (fallecido en 799) junto al califa Hārum al-Rašid, cuando trajeron a éste un vaso de agua que había pedido: "¡Oh Príncipe de los Creyentes! Si no te fuese posible ahora beber ese vaso de agua, ¿cuánto darías gustoso por conseguirlo?" A lo cual contestó Al-Rašid: "¡Todo mi imperio!" Insistió Ibn al-Samak: "Y si no pudieses evacuar de tu cuerpo esa agua, después de haberla bebido, ¿cuánto darías gustoso por librarte de ese mal?" Respondió Al-Rašid: "¡Mi reino entero!" Entonces Ibn al-Samak dijo al califa: "¿Y estás tan ufano de poseer un

[1] *Vidas de santones andaluces*, trad. de M. Asín, pág. 46.

[2] "Le Prophète étant sorti pour satisfaire un besoin naturel, je le suivis Il marchait sans tourner la tête. Je m'approchai de lui et il me dit: «Cherche-moi des pierres pour me torcher»", etc. Otra vez el Profeta pide tres piedras: "Je trouvai bien deux pierres, mais impossible d'en trouver une troisième. Alors je pris une boule de crottin et je l'apportai avec les pierres. Le Prophète prit les deux pierres et jeta le crottin en disant: «Ça, c'est une ordure»" (El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, trad. de O. Houdas y W. Marçais, París, 1903, pág. 72). Cito este ejemplo para ahorrar tiempo y hacer ver de una vez que todo puede integrarse en unidad de vida, incluso el Enviado de Dios y sus actos fisiológicos más sucios. Casos semejantes son frecuentes y normales.

reino que no vale lo que una evacuación de orina, ni lo que vale un sorbo de agua?" Y tenía razón Ibn al-Samak[1].

Cuanto llevamos dicho e iremos viendo aún, da a esa anécdota el sentido que le conviene como caso de integración de aspectos lejanos y contradictorios, que no persigue efecto de bufonería. Ese salto de lo inmaterial valioso a lo material y sucio es constante en las letras de España, y, lo mismo que los fenómenos de lenguaje analizados, no tiene explicación sino dentro de la tradición islámica. Raimundo Lulio utilizó la anécdota anterior, pero atenuándola considerablemente: "Mientras el Emperador comía, Blanquerna le preguntó si encontraba más provecho en el pan que comía o en su imperio. Respondió el Emperador que en aquel lugar —un bosque—, más le aprovechaba y le valía el pan que comía que su imperio. Blanquerna respondió y dijo: «Qué escaso es el valor de un imperio que no es tan provechoso a su señor como el pan que comía»"[2].

En esta versión, la anécdota ha sido suavizada, lo cual interesa notar para que se vea cómo la materia árabe fué filtrada y expurgada al penetrar en la zona cristiana, no sólo porque Raimundo Lulio era un moralista cristiano, sino porque durante la Edad Media se procuró no imitar al moro en muchas formas de su vida de civilización por juzgarlas nocivas o pecaminosas, aunque no por eso dejara de conocerse lo que hablaban y escribían, según se ve por la imitación anterior y por muchas otras que pudieran allegarse. Cuando ya los sarracenos habían pasado a la historia lejana, Cervantes o Quevedo no sienten escrúpulos por practicar integraciones entre las necesidades corporales de Don Quijote y el encantamiento del noble caballero, y Quevedo llega a extremos de verdadera repugnancia.

La trinidad del hombre interior —conciencia del espíritu, del alma y del cuerpo— ya fué analizada y valorada por los estoicos, quienes elevaron el yo racional a la sede suprema de la persona; los afectos y el cuerpo fueron para ellos tan extraños a la esencia de lo humano como la naturaleza física. El pensamiento estoico-cristiano mantuvo la separación entre lo personal genérico y universal del hombre (su espíritu racional) y las reacciones individuales del alma. Tal distin-

[1] *Los caracteres y la conducta*, trad. de Miguel Asín, Madrid, 1916, pág. 115.

[2] Traduzco de la edición en catalán de *Evast e Blanquerna*, Barcelona, 1935, pág. 238.

ción trascendió a la moral, a la literatura y a la vida toda, en forma de oposición de valores: heroísmo épico — cobardía del felón; amor refinado del "roman courtois" — amor plebeyo del "fabliau"; literatura de clerecía — mester de juglaría, etc. La vida caminaba hacia la eminencia del espíritu que abstrae y renuncia, o hacia los afectos y sensaciones del alma-cuerpo que mantiene contacto con cuanto les sale al paso, y no quieren despegarse de su ambiente interior y exterior. Vista a semejante luz, la literatura musulmana debía aparecer al castellano como máxima abominación, y ya hemos visto que incluso Raimundo Lulio la descorporaliza cuanto puede. Como abominación y como error profundo, a causa de la facilidad con que su lenguaje borraba no sólo la divisoria entre lo espiritual y lo material, sino además la separación entre el sujeto que percibe y el objeto de su experiencia: "anochezco". Mas a pesar de ello, el cristiano no pudo escapar a la fascinación islámica. En pueblos cuya lengua realizaba tales confusiones sería difícil, o al menos poco frecuente, el tomar actitudes rigurosamente teóricas. En último término, la vida de la gente y el carácter de una civilización son inseparables del valor y función asignados a cada uno de esos elementos radicales del ser humano: espíritu, alma, cuerpo.

PECULIARIDAD DE LA ÉPICA CASTELLANA

Lo que más nos desorienta al enfrentarnos con la historia de la Península Ibérica durante la Edad Media es que en esa historia se entrecruzan dos muy distintos modos de comportarse con el mundo exterior e interior, el islámico y el cristiano-europeo. En Castilla, más que en otras regiones peninsulares, perduraron instituciones germánicas introducidas por los visigodos tales como la prenda y la venganza privadas; el juez en estos casos se limitaba a dirigir la prueba, en tanto que era la parte ofendida quien imponía la pena[1]. Había pues coincidencias, en cuanto a ciertas costumbres jurídicas, entre España y Escandinavia. Parece, además, que desde el siglo x, Castilla trataba de organizarse tomando como base fuerzas sociales más democráticas, más terrenas, que León y Galicia; ya hemos visto cómo estas regiones, iniciadoras de la Reconquista, hallaron una grandiosa creen-

[1] Ver Eduardo de Hinojosa, *El elemento germánico en el derecho español.*

cia bajo la cual cobijarse. Una aureola pontificia e imperial obligaba a los demás reyes peninsulares a rendir homenaje a la monarquía galaico-leonesa [1]. El Nordeste de la Península, por el contrario, aparece desde el siglo VIII como una extensión de la monarquía franco-carolingia; todavía cuatrocientos años más tarde moros y cristianos llamaban francos, no catalanes, a los habitantes de aquella región, luego nunca sólidamente atada al resto de la Península. Así como la independencia de Portugal fué, según vimos, un resultado de la acción de Borgoña y de las órdenes religiosas francesas, Cataluña (la Marca Hispánica de los francos) fué atraída por intereses extrapeninsulares ya en el siglo VIII. Si el camino de la peregrinación a Santiago hubiera entrado en España por Cataluña, y no por Navarra y Aragón, Cataluña habría tenido motivos para volverse hacia el centro de la Península, y no sólo hacia Francia o el Mediterráneo. Se ve esto claramente en el caso de Navarra, que aun estando inclusa por bastante tiempo en la esfera de influencia francesa, de hecho siempre estuvo bien ligada al resto de España; ya vimos antes las antiguas conexiones que existían entre Navarra y Santiago.

Entre los extremos Noroeste y Nordeste, sostenidos por fuerzas sobrenaturales o por el imperialismo franco, Castilla surgió descansando sobre sí misma, lo cual no quiere decir que dejase de estar amparada por el Apóstol y sin contacto con el extranjero a través de Navarra y el camino francés. Es lástima que se sepa tan poco sobre los orígenes de Castilla (siglos VIII, IX y X) [2]; sea como fuere, la región al Norte de Burgos, la Cantabria, aparece ya en el siglo X con una personalidad social; el gobierno lo ejercían dos jueces que, aunque dependientes del rey de León, parece que no aplicaban las leyes de aquel reino, de tradición romana, sino sus costumbres tradicionales. Aunque sea leyenda, tiene profundo sentido histórico el cuento

[1] Todavía en 1029, el rey de Navarra, Sancho el Mayor, en la cumbre de su grandeza, reconocía la dignidad imperial del joven rey de León, Vermudo III; "Ego Sancius rex, tenens culmen potestatis mee in Aragone, et in Pampilonia... Belengarius comes in Barcelonia, et *imperator dommus Vermudus in Gallecia*" (R. Menéndez Pidal, *España del Cid*, pág. 118). Me parece evidente que la razón para tan alto título era Santiago; nótese que el rey Sancho no llama a Vermudo emperador de León, sino de Galicia.

[2] Ver R. Menéndez Pidal, *España del Cid*, pág. 102.

de que los burgaleses quemaron públicamente el *Fuero Juzgo*, código visigótico que regía en León. Lo que no es leyenda es que según el admirable estudio hecho por Menéndez Pidal de las primeras manifestaciones del castellano en los siglos x y xi, Castilla hubiera uniformado su lengua, quizá antes de poseer una literatura, mucho más que las regiones contiguas de León y Aragón. Revela esto firme voluntad de acción, urgencia por crear enlaces y trabazones sociales, no compatibles con un habla movediza y anarquizada. Mas hubiese o no literatura a la que referir la temprana regularización del dialecto castellano (cuando en León y Aragón se escribía *puerta*, *puorta*, *puarta*, en Castilla se deciden, desde el siglo x, por *puerta*, y arrinconan las otras dos pronunciaciones), habrá que pensar en la existencia de una clase dirigente con prestigio bastante para hacerse imitar.

Sobre tan manifiesta peculiaridad de Castilla se articuló el futuro de la Península. Es difícil imaginar cómo fueran los estímulos de vida que actuaran sobre el hombre castellano, mas sin tal imaginación no hay historia posible. Aquellos estímulos fueron, sin duda, muy distintos de los vigentes en la zona Noroeste, dominada por formas de vida "teobióticas" y teocráticas, con arraigo tradicional, aunque revaloradas como resultado de la oprimente cercanía de los musulmanes. En la región castellano-navarra por el contrario, comenzó a esbozarse desde temprano una situación vital orientada en un sentido terreno más bien que divino. Sólo los resultados permiten sospechar la existencia de tal realidad, puesto que la historia íntima de la Castilla del Norte entre los siglos viii y x es pura niebla. Pensaríamos, a pesar de todo, que en el Noroeste las necesidades de la defensa fortalecieron las creencias extraterrenas tan abundantes en aquella región, mientras en Castilla fué el hombre enérgico y belicoso quien se convirtió en meta para las voluntades. Pero la valoración de las cualidades personales hallaría el mismo apoyo en el ejemplo musulmán que la tendencia a valorar el halo mágico-divino de cuanto existe. El hombre islámico se hallaba a la vez dentro y fuera del campo de la experiencia humana, aunque supiese integrar ambas en su forma especial de vida. Tendríamos así que los españoles cristianos de los siglos viii a x eran lo que ya eran, multiplicado por cuanto el horizonte ineludible frente a ellos les forzaba a ser.

La gente vasco-cantábrica se había distinguido por su tesón bélico

lo mismo en tiempo de Roma que bajo los visogodos[1], y se había mantenido alejada de la cultura dominante en el Sur y Este de la Península. Nada hubo allá comparable a Toledo, Sevilla o Tarragona. A pesar de todo, el dialecto castellano mostró desde el principio muy firme iniciativa, al mismo tiempo que asimilaba rasgos de pronunciación ibero-vascos, según ha demostrado Menéndez Pidal. La no pronunciación de la *f* (*azer* y no *fazer*) se explica así, y hay además otros fenómenos (el cambio de la *-ct-* latinas en *-ch-* que provendrán de la misma fuente). Los primitivos castellanos y los vascos aparecen, por consiguiente, estrechamente conectados.

El rasgo más saliente en la Castilla del siglo x es la importancia concedida a la calidad de la persona como sede de valores sociales. La estructura de tales valores se fundaba en la conducta terrena y en la virtud del hombre para convertirse en guía y modelo para los demás. Castilla fué fértil en adalides, no en obispos-pontífices o en emperadores aureolados de divinidad. El acento cayó más sobre la persona que sobre su halo maravilloso, y así surgió una manera de civilización que no se explica acudiendo simplemente al coraje indómito de la Vasconia ruda y tribal. Tampoco bastaría con referirse a un substratum visigótico, por plausible que aparezca conectar la épica castellana con la germánica. La épica castellana, en su más íntima sustancia, es tan distinta de la germánica como de la francesa, las cuales ignoraron el arte de combinar la creencia en el mito épico con la experiencia vivida. La desconcertante "historicidad" de la épica castellana es fenómeno único. La inteligencia de tal hecho sólo será posible si tenemos a la vista el panorama musulmán del castellano, es decir, el hábito de valorar dignamente cuanto afecta a la propia experiencia —el suceso inmediato, la persona que lo realiza, su apariencia física y su intimidad moral. Así como el gallego reforzó sus creencias con el ejemplo musulmán, el castellano se sintió inclinado a valorar las cualidades de la persona, inspirándose en figuras como

[1] Todavía durante la guerra de Granada se buscaban allá soldados de gran reciedumbre. Recomendaba mosén Diego de Valera al Rey Católico que hiciera venir de allá "las más gentes de armas que aver podrá, e los más peones que de Vizcaya, e Lepúscoa e Asturias pudieren venir" (*Epístolas*, en *Bibliófilos Españoles*, XVI, 56). Los vascos se citan en primer término.

Almanzor, o los grandes califas que lo precedieron. Tan opuestos estilos de vida surgieron, sin embargo, de la misma fuente musulmana, pues el cristiano carecía de modelos ejemplares dentro de su propia tierra, y no tuvo en los siglos IX y X contactos efectivos con la Europa carolingia y británica. El nacimiento de las modalidades hispano-cristianas de vida fué un problema peninsular.

Hay una luminosa página en el historiador Ibn Hayyān (987-1070) como sólo un árabe podía escribirla, y sólo un castellano podía motivar en la España de entonces. De 995 a 1017 rigió a Castilla el conde Sancho García, "hechura del caudillo árabe" Almanzor [1]; fué el conde "muy hardit et atrevudo, et muy endereçado; assí que a los nobles pujó a mayor nobleza, et a los minores minguó la su grand servidumbre" [2]. A la muerte de Almanzor saqueó a Córdoba (1009), y prosiguió la ya antigua política de rebeldía de Castilla contra León. La historia árabe nos ha conservado la descripción de su persona, gracias a la manera "abierta" de la vida musulmana, que permitía ingresar en ella y adquirir valor y sentido a cuanto fenómeno sensible o moral le saliera al paso. Caminando hacia Barcelona con su hueste para avistarse con el conde Ramón, cruzó Sancho García la zona de Tudela; manifestó deseos de conversar con algunos notables de la ciudad, y uno de ellos, Abū Omayya, refirió a Ibn Hayyān sus impresiones personales:

> El conde penetró en nuestro territorio con conocimiento del emir Mondir, y se había comprometido a que su hueste no nos hiciera daño. Mas los habitantes de Tudela —entonces altivos y poderosos— desaprobaron aquel convenio y lo comunicaron al emir; le suplicaron que evitara la vergüenza de dejar entrar en su tierra a aquel príncipe cristiano. Cuando Sancho estuvo cerca de la ciudad, despachó un mensajero, quien hizo saber a sus habitantes el deseo del conde de hablar con algunas personas. Yo fuí —prosigue Abū Omayya—, uno de los procuradores de la ciudad. Nos encaminamos a su campamento; contamos allá unos seis mil caballeros y peones, aunque Sancho

[1] R. MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid*, pág. 79. El autor se refiere al apoyo político prestado al conde castellano.

[2] *Crónica general*, pág. 453.

> distaba mucho de haber reunido todos sus hombres. Al llegar a su tienda lo encontramos sentado en un estrado cubierto de colchones, y vestido al modo musulmán. Tenía la cabeza descubierta, y su escaso cabello apenas comenzaba a encanecer; el sol le había atezado la piel, y su aspecto era hermoso. Nos dirigió la palabra con gracia y elegancia, explicó el motivo de su marcha, y se refirió al convenio hecho con nuestro príncipe. Le manifestamos, por nuestra parte, de cuán mala gana le dejaban pasar cerca de su ciudad los vecinos de Tudela, y su propósito de impedírselo por la fuerza. Nos aconsejó que no lo hiciéramos, y nos dió a entender que un combate nos sería adverso.

A pesar de tan prudente advertencia, los tudelanos atacaron la retaguardia del conde, quien destacó a quinientos jinetes que obligaron a los asaltantes a refugiarse en la ciudad. Y prosigue Abū Omayya:

> No he visto entre los cristianos, guerreros como los de Sancho; ni entre sus príncipes, quien le igualara en gravedad de ademán, en valentía, en claridad de mente, en conocimientos, en palabras eficaces. El único que pudiera comparársele sería su yerno y homónimo, Sancho, hijo de García, el señor de los vascos [es decir, Sancho el Mayor de Navarra] [1].

He ahí cómo los castellano-navarros aparecían a sus enemigos musulmanes, cuyo testimonio es en este caso tan único como valioso. Se nos muestra la persona entera, con su aspecto y sus valores, como figura ejemplar que subyuga al enemigo por su distinción, su señorío y sus aciertos. Tal era la Castilla de Fernán González, la de las gestas, la que superó a la postre a los sarracenos, y dió tonalidad de nación a los reinos cristianos. Insiste el moro de Tudela sobre la elegancia y eficacia expresivas del conde castellano, y es indiferente para nosotros el que la lengua de la entrevista fuera el romance castellano o el árabe; lo que cuenta es que unos y otros se entendían bien, y que sus criterios estimativos eran muy semejantes. Sancho García, y quienes le precedieron, habían cultivado aquellos valores humanos, justamente por ser los que el enemigo imponía y estimaba. Su arque-

[1] R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne*, I, 1881, pág. 203.

tipo de vida fue, sin duda alguna, Almanzor y su fuerza exclusivamente personal. El caudillo árabe combinaba el arrojo que le permitió emprender 52 campañas victoriosas, con "el ademán cortés y las maneras seductoras"[1]. Con ellas ganó la simpatía de la sultana Sobha, y pudo trepar a las cumbres del éxito. Le acompañaban en sus expediciones numerosos poetas y escritores que irradiaban y magnificaban sus hazañas bélicas, y también sus rasgos de virtud e ingeniosidad. La atención de los historiadores se fija en minuciosidades imposibles de conciliar con el radio psicológico de los cronistas cristianos; cuentan, por ejemplo, que una vez prohibió Almanzor encender lumbre en el campamento para no ser descubiertos por el enemigo. Y nota un cronista: "Vi a Jafar soplando de vez en cuando en un braserillo de carbón de encina, escondido cuidadosamente entre sus ropas para que el fuego no trasluciese. Y vi más; vi a Otmán, el hijo de Jafar, llevar a su tienda una gran artesa llena de harina amasada con agua, doblándose bajo el peso, por ser la única comida que él y su padre tenían". Con ese motivo Otmán recitó una poesía: "Luché en vano para cambiar mi suerte; la vi volver tan a menudo y tan fielmente como la doncella libre acude a la cita".

Así era de amplio el radio personal del musulmán: su vida interior y exterior engranaba con la *actual presencia* de cuanto rozaba el curso de su existir. Tal tipo de hombre es el que veían, admiraban y temían quienes se enfrentaban con el Al-Andalus del siglo x, o los cristianos que luchaban bajo las órdenes de Almanzor, en tal número, que el domingo era día santo para la hueste (Al-Maqqarī, págs. 214-215). Lo que el genial Ibn Hayyān destacaba en su descripción del conde castellano era la unidad integral de sus valores internos y sociales: el aspecto, el ademán, el habla, la distinción y la eficacia sugestiva de su autoridad[2]. La percepción y expresión de tales valores por el

[1] Al-Maqqarī, *The History of Mohammedan Dynasties,* trad. P. de Gayangos, II, 181 y sigs.

[2] Aunque lo digamos en otras ocasiones, repitamos ahora que eso y no otra cosa, es la clave del llamado "realismo" español. Analizando las *Generaciones y semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán, dice el historiador E. Fueter: "La literatura biográfica italiana no posee nada comparable a las *Generaciones.* Ninguna obra humanista iguala a estos esbozos biográficos en cuanto a discernimiento psicológico, conocimiento preciso del mundo, independencia de juicio y realismo expresivo" *(Histoire de l'Historiographie moderne,*

narrador eran solidarias de su existencia, y para entender tal existencia y tal expresión hemos de proyectarlas sobre la forma de vida musulmana, que venía actuando sobre los cristianos desde hacía tres siglos, —trescientos años son muchos años. Ser persona para el castellano significaba estar muy atento a la presente realidad del individuo —su cuerpo, su aspecto, sus gestos—, y a la trascendencia social de sus cualidades morales. Lo que llamamos educación (de la clase que sea) consiste en habituarse a cultivar una cierta forma de "vivencias", juntamente con su expresión. La del castellano consistió en vivir como persona y en personalizar la vida en torno [1]. No le interesaron mucho, por consiguiente, ni las abstracciones ni los símbolos, según descubre el más superficial cotejo del Cid del *Poema* con el Roldán de la *Chanson*.

Los califas de Córdoba y Almanzor no crearon el coraje tenaz ni la gravedad señoril del castellano primitivo, pero sí contribuyeron en gran medida a estructurar y valorar aquellas cualidades en una forma de vida. El castellano-cántabro, rudo y acerado, se habituó a estimar y a tensar su propio ánimo, a afincarlo en su conciencia de ser "nada menos que todo un hombre", apto para crear agrupaciones humanas fundadas en el mero prestigio personal, en el simple hecho de existir —no en razones, ni, por ende, en cosas—. Los contactos seguidos con la muslemía forjaron los ánimos de la Castilla del Norte, e, indirectamente, hicieron posible su épica, inexplicable si no asentamos a Castilla en su historia auténtica e inmediata. Que la forma de vida épico-personal necesitara para salir a luz de ciertos medios expresivos venidos de Francia —por la vía de Santiago—, ése es otro problema que viene a complicar el proceso histórico, tan rico en motivos y reflejos como los demás que venimos analizando. El castellano era recio, valeroso y combativo; cultivó la totalidad de su ser mirando hacia los paradigmas que le impuso la muslemía, en el ápice de su grandeza; dió forma expresiva a su romance al ponerse en relación con tendencias y modelos europeos, unos modelos que el interés por el Apóstol vertía pródigamente sobre la tierra áspera de Castilla.

pág. 112). De las mismas hondas fuentes hispánicas —más bien que de la antigüedad clásica— surge el estilo prodigioso de F. López de Gomara, que tan bien nos hace sentir Ramón Iglesia en sus *Cronistas e historiadores de Indias*, 1942.

[1] Ver apéndice VI: "Nombres de personas convertidos en nombres de lugar".

Su destino sin parejo obligó a la España cristiana a forjar su vida como un resultado de atracciones y de rechazos ineludibles.

Castilla se constituyó sobre la fuerza ejemplar de ciertos hombres excepcionales. En torno a Fernán González y sus magníficos continuadores ocurriría algo semejante a lo que describe Ibn Hayyân: "Las noticias de los éxitos de Almanzor llenaban de júbilo a los habitantes de Córdoba, y ganaban para él los corazones de sus soldados, quienes, *al darse cuenta de sus virtudes y sus talentos,* ansiaban morir en su servicio" (Al-Maqqari, II, 189). Lo malo es que Almanzor fué el último hispano-árabe dotado de genialidad política y militar en una sociedad heterogénea y uncida sin remedio a la magia de su creencia. El curso seguido por el Al-Andalus fué como el que habría tomado la España cristiana sin la aparición de Castilla en la escena histórica, bien articulada sobre una línea de hombres valiosos y sobre el *consenso* de quienes "creían" en ellos. Los documentos históricos, sean poéticos o prosaicos, insisten siempre sobre ese esencial aspecto. Fernán González consultaba a "todos" antes de tomar una resolución; el conde Sancho García, según acabamos de ver, aumentó la nobleza de los grandes y disminuyó la servidumbre de los pequeños.

En medio de tales circunstancias humanas floreció la épica. Según observa sagazmente Menéndez Pidal los cantares de gesta, tanto en España como en Francia, aparecen en donde predomina el derecho consuetudinario y no el tradicional de Roma. No hay gestas en el Sur de Francia, ni en donde se gobernaban por el *Fuero Juzgo* de León. Ahora bien, la costumbre es a la ley lo que la inmanencia del existir es a la trascendencia de la norma sobrepuesta a ese existir. (Para nuestra finalidad basta con que esta afirmación sea exacta sólo *grosso modo.)* Viviendo dentro de su costumbre jurídica, el hombre descansa sobre el sentimiento de bastarse a sí mismo, y de no necesitar la intervención del juez y de sus códigos. Las instituciones de tradición germánica —la venganza y la prenda privadas— contribuyeron a llenar y a fortalecer la forma de vida castellana, muy afirmada sobre estímulos terrenos y "cis-humanos". En perfecta congruencia con ello aparecen —cuando no los había en otros sitios— los personajes épicos de carne y hueso, unidos en convivencia temporal con el poeta y sus oyentes: Fernán González, Sancho II, el Cid, etc. No es

aventurado pensar que el cantar de Fernán González surgiera ya en el siglo x, lo mismo que hay pruebas de la presencia del de los Infantes de Lara en aquella época[1]. La poesía de Castilla, no surgió en torno a héroes míticos como Roldán o el rey Arturo, o como los Nibelungos. Los héroes de Castilla estaban al alcance de la mano.

Por ser así, hallaron cabida en la lengua que todos hablaban y entendían, hecho, al pronto, bastante difícil de entender, ya que las lenguas no comienzan a escribirse por estar altas y maduras, pues no son las lenguas, sino las vidas de los hombres quienes "maduran". La lengua hablada consuetudinariamente saltó sobre el latín de los clérigos, como la costumbre jurídica sobre la ley escrita, trascendente respecto del impulso volitivo de la persona; lo mismo que Castilla, se rebeló contra la tutela política de León, una monarquía regida por Santiago y San Isidoro, sin enlace con los proyectos de vida castellanos[2].

El uso de la lengua románica como medio de expresión para los contenidos de la vida quiere decir, en último término, que la historia de la Europa occidental (también la de Castilla) entre los siglos x y xi fué resultado de la integración de un orden y de un desorden —trascendencia tradicional e impulsos para evadirla. No es exacto que la Edad Media fuese simplemente una gran armonía, un lago tranquilo de espiritualidad en cuya superficie se reflejaran, bien enlazadas, las

[1] R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca*, págs. 322-324. *La leyenda de los Infantes de Lara*, 1934, pág. 458.

[2] Urge hacer una digresión aclaratoria. Si Castilla hubiera podido combinar su impulso creador y terreno con un sistema de principios objetivos —es decir con una cultura fundada en pensamientos y cosas—, su destino habría sido paralelo al de la Francia del Norte, y sus reyes también se habrían arrojado a curar "lamparones". El "pequeño rincón" de Castilla hubo, sin embargo, de contentarse con subsistir y extenderse, por motivos muy obvios para el lector. A la postre, Castilla tuvo que incluirse en el mismo sistema de creencias religioso-políticas de León y Galicia; el formar un reino bajo Fernando I (1038-1065), Santiago rige sobre el antiguo condado, y gracias a aquel apóstol fué conquistada Coimbra, según ya vimos. A Cataluña por su parte, le faltó el ímpetu formidable del castellano, y no supo organizar políticamente su caudal de mundanidad. Pero Castilla no se extendió hacia el Este en los siglos x y xi, pues por un irónico destino, el hispano-cristiano juzgó "europeo" lo que percibía a través de Santiago, y no otra cosa. El trabajo indispensable de los moros y, sobre todo, de los judíos contribuiría a dar aspecto aún más extraño a la vida española. Mas de esto trataremos luego.

imágenes de la Ciudad de Dios agustiniana y la de la ciudad terrestre. De haber sido así, la sociedad europea no se hubiera movido. Solemos pensar que la armonía medieval no se quiebra de veras sino en el siglo XIV, y no insistimos bastante en que la Europa germano-latino-cristiana surge en la historia cargada ya con los elementos que habrían de disolverla. Los aspectos de este proceso serían Carlomagno señalando autoritariamente al papa los límites de su poder [1]; la preferencia concedida a los valores mundanos frente a los eternos y espirituales; la glorificación de héroes puramente terrenos; las rebeliones contra monarcas depositarios de la autoridad divina; el uso audaz de la lengua hablada para menesteres profanos; la crítica racionalista de los milagros (según acontecía en Francia); el particularismo de las Órdenes religiosas (Cluny, Cister), más ligadas de hecho a intereses dinásticos y mundanos que al espíritu universal de la Iglesia; el nominalismo que abría caminos al razonar individual frente al realismo mantenedor de inmutables generalizaciones; etc. En cada país y en cada momento, el escape a las normas del orden legado por la doble tradición latina y eclesiástica ocurrió en forma distinta. (Veremos más tarde, cap. X, que el nacimiento de la prosa docta de Castilla, a destiempo con la del resto de la cristiandad, fué un fenómeno judaico.)

Puede pensarse, de modo general, que Castilla no tuvo una cultura de tipo docto y teológico sincronizada con la del resto de Europa, lo cual es bien comprensible [2]. La cultura árabe y la técnica judía pesaron demasiado sobre la cristiandad hispánica, intelectualmente muy débil. No hubo nada allá, por consiguiente, incorporable al llamado "Renacimiento del siglo XII", pues los hispano-cristianos (según aparece en diversos lugares de este libro) fueron afectados en escasa medida por el pensamiento y la ciencia musulmanes. España no tuvo parte en aquella especie de alzamiento filosófico y teológico iniciado en el siglo XI y seguido de la "Contrarreforma" del siglo XIII,

[1] "A Nos corresponde defender la cristiandad; a Vos impetrar el auxilio divino" ("Nostrum est... Vestrum est..."). Ver HENRY PIRENNE, *Mohammed and Charlemagne*, 1939, pág. 230.

[2] Cuando Juan Ginés de Sepúlveda quiere citar pensadores españoles y científicos de la Edad Media, se limita a decir que "en la filosofía fueron excelentes Averroes y Avempace, y en astronomía, el rey Alfonso" —cuya ciencia astronómica era árabe y judía según es bien sabido. (*Sobre la justa causa de la guerra contra los indios*, México, 1941, pág. 101.)

cuya mayor figura es Tomás de Aquino. Sobre los intentos de desorden prevaleció el sistema de las jerarquías, gradualmente estructuradas —desde el ser más humilde hasta Dios—. La llamada Edad Media europea fué una pugna incesante entre los intentos de disolución y el orden fundado en trascendencia divina.

Mas Castilla tuvo sin duda un humanismo de tipo muy peculiar, no basado en intelectualidad, sino en el sentimiento de los valores de la persona, que se afirmaban en lucha y contraste con el adversario. Los cantares de gesta, y la lengua vulgar en que fueron compuestos, brotaron a este lado del mundo. Sus temas fueron venganzas atroces, como la de los Infantes de Lara; nobles a maltraer con sus soberanos (Fernán González y el Cid); reyes asesinados, como Sancho II en el cerco de Zamora. El orden cristiano no era el ideal a donde tendían los personajes de las gestas y los juglares que los inmortalizaban. De todas suertes, el sincronismo en el nacimiento de la expresión poética y vulgar tanto en Castilla como en Francia plantea un problema que lleva más allá de las fronteras pirenaicas. Quiere esto decir que la mundanidad aspiró a extenderse, en paralelismo con la espiritualidad superhumana. La cuestión es difícil, y sólo de soslayo puede ser analizada ahora. Mi idea es, sin embargo, que el castellano se arrojó a escribir en la lengua hablada como una expresión del "consenso" colectivo en que fundaba su existir. Pero, además, el ejemplo de los vecinos románicos, traídos por la peregrinación, animó y fortaleció su intento de expresarse en una lengua no docta, en pugna con el latín de los clérigos.

Veamos, un poco, qué acontecía más allá de las fronteras de España. La cristiandad de Occidente había aspirado a ser el mejor arrabal de la mística Ciudad de Dios, según la había planeado San Agustín, el gran arquitecto del espíritu. La Iglesia organizó la vida teocéntricamente, y todo tendía hacia el centro del espíritu increado. Günther Müller ha expuesto con lucidez la idea de ser la Edad Media un proceso gradual de lo humano a lo divino, sin conflicto dual, sin términos opuestos que se excluyan unos a otros. Todo se valoraba moralmente según normas extrasubjetivas[1]. Müller se refiere a la literatura medieval en Alemania, pero sus ideas sólo adquieren sentido si se toman como una concepción total de la Edad Media. Los

[1] *Gradualismus*, en *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft*, 1924, II, 681-720.

mejores textos en apoyo de su tesis se hallan, como es de esperar, en Santo Tomás de Aquino: "Oportuit ad hoc, quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi *gradus* in creaturis invenirentur" [1]. Tengamos en cuenta, sin embargo, que Santo Tomás representa una reacción a favor del orden de la mente, después de un largo período de agitación, que continuará luego y acabará, al fin, por destronar a la teología. Fundar en textos de las Sumas tomistas una interpretación global de la Edad Media, sería algo así como alegar los cánones de Trento y la teología de Belarmino para explicar el sentido de la literatura de la Europa católica entre los siglos XIV y XVI.

La idea del gradualismo medieval existió sin duda, y expresa metafísicamente la esencia teológica de aquel largo período. Ya lo había hecho San Anselmo (1035-1109) al pensar a Dios como el máximo grado de perfección, de una perfección que enlaza jerárquicamente todas las cosas: madera, caballo, hombre [2]... La filosofía

[1] *Summa contra gentiles*, II, cap. 45 (Müller, pág. 694).

[2] G. GRÜNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise*, pág. 30. Ya entre los siglos X y XI se planteó en Europa el conflicto entre la experiencia terrena apoyada en el juicio crítico y el orden teológico. Comienzan a aparecer en el siglo X las pruebas de la existencia de Dios, la cual no había sido problema desde San Agustín, unos quinientos años antes. Los pobres intentos de demostración del siglo X, se convirtieron en el XI en las grandes construcciones teológicas de San Anselmo y Abelardo (GRÜNWALD, *o. c.*, pág. 26). Sentido análogo ofrecen las pugnas entre filósofos realistas y nominalistas; en oposición a la creencia en la realidad de los conceptos universales, que permitían llegar sin esfuerzo a la realidad divina, el nominalismo proponía un método cognoscitivo, largo y dudoso, fundado en la experiencia sensible e individual de las cosas. Nominalista era Berenguer de Tours († 1088), quien no pensaba que pudiera llegarse a la realidad eucarística sin un cambio en los accidentes de su materia; de ahí que le dijesen: "has abandonado la autoridad sagrada, y te refugias en la dialéctica". Otro contemporáneo, Otlo de San Emmeran († 1070), confesó haber dudado de la verdad de la Biblia, e incluso de la existencia de Dios, aunque luego, arrepentido, prohibiese a los monjes ocuparse en ciencia, por juzgarla un peligro (UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* II, 186). Únase esto a los casos citados de resistencia a aceptar la autenticidad de la cabeza del Bautista y de otras reliquias, y percibiremos cómo ya en el siglo XI fermentaban las tendencias que a la larga romperían el orden medieval. El resultado de aquel nominalismo sería la filosofía de Ockam (siglo XIV) que al hacer imposible el conocimiento de Dios mediante razones, acabó haciendo también imposible la teología.

de la Escuela permite entender el aspecto teológico (entonces vital) de aquellos siglos, pero una fórmula abstracta no abarca la integridad de la vida. Es manifiesto que el hecho de existir bajo el horizonte divino, ordenaba por sí solo cuanto el hombre hacía o pensaba. No es menos verdad, sin embargo, que el orden terreno-divino modificaba su estructura según que se concediera mayor o menor valor a uno u otro de esos términos —Dios y el mundo—. El ordenado gradualismo iba acompañado de un movimiento pendular hacia lo humano y hacia lo divino. Cuando se vivía una vida disoluta, o sea desatada de Dios, aparecían reacciones de austeridad como la fundación de Cluny. Al aflojarse el ímpetu espiritual de los cluniacenses, surgió el Cister para restablecer el equilibrio. Cuando éstos, a su vez, fallan, entra en escena San Francisco.

Mas España no se interesó en el aspecto interno de la religión, sino en propagarla épicamente con Santo Domingo y su orden, anticipo, en el siglo XIII de la Compañía de Jesús en el XVI. Cuando a mediados del siglo XIV comenzó a vacilar el orden eclesiástico, España sí participó de la inquietud de otros países. Resultado de ello fué la orden de San Jerónimo, fundada por anacoretas que preferían la vida solitaria. Pero ni ellos ni los dominicos españoles influyeron en el rumbo ideológico de la cristiandad, porque la religión fué vivida, después de todo, tan personalmente como la épica de los castellanos, como algo práctico y muy inmediato a los intereses y afanes de la persona. En los siglos X y XI los obispos de Santiago pretendieron ser pontífices, porque su interpretación personal del orden divino les interesaba más que someterse a la jerarquía tradicional. Vivieron largo tiempo apretados entre un "quiero ser" y un "tengo que obedecer", con más voluntad que juicio. Aparte de esto, la abundante presencia de moros y judíos en las cortes cristianas motivó más de una admonición de los papas; España ofrecía en ese punto un aspecto muy peculiar.

La comparación entre Castilla y la Europa vecina ha hecho ver que no hubo entre los castellanos manifestaciones de pensamiento crítico opuesto a la estructura ideal de la Edad Media. No hubo tampoco una conciencia de imperio terrenal (Carlomagno) capaz de enfrentarse con la supremacía espiritual de Roma. La sede compostelana lo intentó, pero fundándose tímidamente en la creencia de su

pontificado y no en razón humanizada. No obstante, la espontaneidad vital y difusa de Castilla, henchida de estímulos humanos, la preparó para afirmar una peculiaridad que la apartaba del régimen santiagueño-leonés, y la aproximaba a quienes, en Francia, ponían también el acento sobre el interés terreno. La conciencia de nacionalidad se apoyó en Francia sobre el cimiento de la grandeza carolingia; en Castilla, sobre la fuerza, la rebeldía y el prestigio de adalides como Fernán González, Sancho García y otros como ellos. Los afanes y los propósitos de aquellos rebeldes no cabían dentro de la tradición lingüística, jurídica y espiritual que formaba y seguiría formando el marco de la Europa cristiano-romana; desde luego, no embistieron de frente contra tal tradición, pues se trataba de un desborde vital, y no de un plan calculado. Mas la vitalidad y justificada rebeldía de Castilla, la tensión y la fantasía épicas y el uso de la lengua hablada y no del latín para expresar todo eso, son facetas de un uno y mismo fenómeno [1].

Los temas hicieron emerger el idioma, y viceversa. Pensando abstractamente, no se encuentra un motivo para que el latín dejara de escribirse y hablarse. Antes del siglo XI se hablaba de un modo y se escribía de otro en las tierras de la antigua Romania, y las gentes incultas no se entendían con las de las regiones vecinas. No pensó, a pesar de eso, Carlomagno, en fomentar el cultivo de las lenguas habladas por románicos y germanos, sino que reanimó cuanto pudo el conocimiento del latín culto. Sería antihistórico decir que las lenguas románicas no estaban todavía "formadas", pues las lenguas no son plantas cultivadas en viveros en espera de ser trasplantadas a los jardines de la literatura. Tan posible hubiera sido escribir la lengua hablada en el siglo VIII, como no escribirla en el XV. Siempre ocurre en alguna parte que haya divergencia entre la lengua culta y la vulgar: el vascuence no se ha escrito hasta en tiempos recientes, y esto con tanto desmaño como artificialidad; muchos italianos no hablan ni escriben el toscano; en la Suiza alemana no se habla el alemán que se escribe; en muchos lugares de Hispanoamérica se

[1] El uso de la lengua hablada en cada país románico como medio de expresión del sentimiento humano significa una fractura de la espiritualidad tradicional, incluso cuando los temas son religiosos. Hablar de ello ahora sale de mi plan.

hablan lenguas indias, y los libros están escritos en español, etc. No cabe decir que el latín medieval fuese una lengua alterada; porque entre el latín del siglo XII y el del siglo I no había más diferencias que entre el inglés de una comedia neoyorquina y el del siglo XV. Un modo de hablar es inseparable del valor que le concede el hablante; si siente que su habla, por familiar que le sea, suena en modo tosco y plebeyo, entonces se retrae y no la escribe. Lo importante, por consiguiente, no fué que las futuras lenguas románicas estuvieran poco adelantadas, o que el latín se hubiera estropeado [1]; lo que cuenta es el ímpetu y la audacia para escribir, con una ortografía titubeante, obras extensas de carácter mundano. Contemplado a esta luz, el final del siglo X y el siglo XI semejan al tránsito del Neoclasicismo al Romanticismo, cuando comenzaron a escribirse literariamente lenguas entonces sin literatura o dialectos nunca escritos, porque ciertas regiones de Europa sintieron renacer su conciencia de nacionalidad [2]. A la generalidad supraindividual de la razón, sucedía el sentimiento romántico de la singularidad, junto con la intuición de la realidad histórica. En el siglo XI nadie razonó sobre tal fenómeno, dado que la mente de entonces carecía de formas para captar el sentido de lo que el hombre hace y siente, y para expresarlo luego. Mas lo mismo que a un niño se le adivina en los gestos lo que siente y desea, así percibimos la situación íntima de quienes se lanzaron en el siglo XI a decir en lengua nueva lo que no les cabía en la hablada y escrita por los clérigos. La poderosa voluntad de ciertos grupos hizo saltar las mallas del orden lingüístico; la gente castellana necesitaba que le representaran lo que hervía en su ánimo: su vida secular y temporal.

LA CHANSON DE ROLAND *Y EL* CANTAR DE MIO CID

Un sucinto cotejo de ambas gestas confirmaría la idea que corre a lo largo de este libro, a saber, que el hispano-cristiano, tal como se revela en su lengua y en sus creaciones literarias, enlaza prietamente

[1] El latín continuó siendo medio de expresión para el pensamiento aun en el siglo XVIII; en el siglo XII, y después, se escribieron en esa lengua obras de gran valor literario.

[2] En la Rusia soviética se publican hoy periódicos en lenguas que nunca se escribieron antes, todo ello por motivos políticos bien obvios.

con Europa y toma de ella cuanto le es dable; a la vez, conserva una irreductible y agresiva singularidad, debida en lo esencial a las huellas impresas en su alma por la convivencia islámica; su carácter, visto a cierta luz, aparece como una seudomorfosis semejante a la que el lenguaje nos ha puesto de relieve, y descubre pliegues y hábitos contraídos en las pugnas alternadas, y en ocasiones simultáneas, contra el espíritu dominante del muslim y del cristiano europeo. El hispano-cristiano logró salir a flote en su problemática existencia apoyándose alternativamente en el Sur contra el Norte, o viceversa. Es sabido que rara vez se dió una división tajante entre cristianos y moros, y que lo frecuente fué la alianza oportunista frente al enemigo común. El Cid vivió en el reino moro de Zaragoza, entre 1081 y 1087, a fin de proteger al rey Mostain, y de ahí que luchara contra el rey moro de Lérida, enemigo de aquél; el de Lérida, a su vez, gozaba de la protección del conde de Barcelona; pero el Cid hubo de combatir al rey cristiano de Aragón, aliado del rey de Lérida. Años antes, Alfonso VI de León halló refugio en la corte de Mamún de Toledo, cuando su hermano Sancho lo desposeyó de su reino. Tales hechos, y otros que hallará el lector en *La España del Cid* de R. Menéndez Pidal, fueron constantes hasta el siglo XIV. Frente a tal estado de cosas, la presencia de numerosos monjes, clérigos, caballeros, negociantes y chusma plebeya que el extranjero, sobre todo Francia, vertía sobre la Península, obligaba al cristiano a acentuar su peculiaridad hispano-islámica, como natural medida defensiva. He ahí el telar en donde se urdió el carácter del español y la tela preciosa de su literatura y de su arte.

La *Chanson de Roland* fué escrita probablemente a comienzos del siglo XII, unos treinta años antes del *Cantar de Mio Cid*. El metro de la *Chanson* es bastante regular, mientras que el poema castellano oscila entre versos cortos y largos, sin obedecer en realidad a ninguna regla [1], fenómeno muy significativo. Simplificando un poco las cosas, diríamos que la *Chanson* fué escrita para el pueblo, y el *Cantar* lo fué desde el punto de vista del pueblo. Monjes franceses, quizá de Cluny, debieron sugerir o patrocinar la composición de la gesta francesa a fin de interesar en la peregrinación a Santiago al mayor

[1] Ver R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca*, pág. 342.

número posible, idea de Bédier que ha recibido plena confirmación con nuestro estudio acerca del sentido histórico del Apóstol de Compostela. Los peregrinos contemplaban en Burdeos el olifante que tañó Roldán:

Li pelerin le veient ki la vunt (3.687).

La versión más antigua no menciona a Santiago, aunque éste va implícito en la referencia a "trestut l'or de Galice" (1.476), al hablar del sarraceno que preciaba sus crímenes más que "todo el oro de Galicia". La espléndida *Chanson* enlaza con finalidades prácticas. Los monjes estacionados a lo largo de la "via francigena" compusieron la guía turística que ya mencionamos, para ser explicada desde los púlpitos, e inspiraron además un poema lleno del mayor atractivo posible, que incitara a emprender la peregrinación, y suministrara materia referible a quienes volvieran de ella. Se asociaba con el camino de Santiago a Carlomagno, centro y norte del sentimiento de nacionalidad. La grandiosa desdicha de Roldán y sus pares se exponía a la admiración de todos, en lengua popular, en imágenes audibles y visibles, que servían de vehículo a doctrinas espirituales y ofrecían en paradigma el ideal monárquico y nobiliario, consustancial con Francia. No hay en la *Chanson* personajes plebeyos, porque el intento era dar que admirar al pueblo, y no materia en que intervenir. La *Chanson* es como un solemne retablo, colocado a altura conveniente para ser visto y no para ser manoseado; está lleno de imágenes refulgentes que recuerdan las figuras bíblicas de un pórtico románico, con las que se convive sólo en espíritu:

Debajo de un abeto, al par de un rosal silvestre
han alzado un trono de oro finísimo;
en él se sienta el rey que manda en la dulce Francia;
de nieve es su barba, y su cabello como unas flores;
tiene cuerpo hermoso, y ademán imponente (114-117).

Se le habla al pueblo desde un plano que no es el suyo, y de cosas a infinita distancia de su pobre vida de todos los días. La *Chanson* muestra el paradigma del orden supremo que enlaza el mundo visible y el invisible: "Rollant est proz e Oliver est sage" (1.093), Roldán encarna el arrojo del paladín y Oliveros la buena mesura del prudente.

Mas a ambos los supera la figura incalculable del Arzobispo, que es, como debe ser, lo uno y lo otro:

E l'arcevesque, ki fut sages e proz (3.691).

Así como los paladines se sitúan ordenadamente bajo el sacerdote-guerrero, así también la empresa bélica se incluye en la categoría superior de la guerra santa contra el infiel [1], a fin de que acepte la ley de salvación, ideal supremo que el Carlomagno histórico todavía no pudo sentir, pero que ya en el siglo XI había sido comunicado a Francia por el Islam español:

Si recevrat [el rey musulmán] la lei que vos tenez (695).

En esta guerra santa,

Li arcevesque cumencet la bataille (1.487),

y garantiza el paraíso a quienes, como santos mártires, caigan en la pelea:

Se vos murez, esterez seinz martirs (1.134).

Ya sabemos lo que esto significa, y ha de recordar el lector aquella multitud de santos mártires, que rindieron las almas guerreando contra los sarracenos de España, y que con sus cándidas albas y rojas estolas cruzaban la tierra de Francia, rumbo a la gloria eterna. Esto acontecía ya a comienzos del siglo XI, y hace entender la naturalidad con que el juglar de la *Chanson* habla de la guerra santa, en la cual ambos bandos aspiran igualmente al paraíso:

Marsile veit de sa gent le *martirie* (1.467).

Roldán reconoce asimismo que los "paiens" van buscando su martirio (1.166). Turpín, el magnífico arzobispo, aprendió de sus compañeros españoles a ser "mult bon chevaler" (1.637), a combatir como los obispos gallegos del siglo X y como los futuros caballeros de las órdenes.

La doctrina se da engarzada en un deslumbrante espectáculo. Roldán cruza veloz en su caballo Veillantif, rayando el aire con el

[1] Ver HEISIG, *Die Geschichtsmetaphysik des Rolandsliedes und ihre Vorgeschichte, ZRPh*, 1935, LV, págs. 1-87.

blanco pendón de su lanza, cuya punta hacia el cielo[1] señala al destino. Los efectos visuales se suceden constantemente, porque el intento del poeta es provocar la contemplación y no vitalizar la acción, que procede lentamente, como un rito con sus fórmulas triples: Oliveros pide tres veces a Roldán que taña su trompa, Roldán opone una triple negativa; Carlomagno se desmaya tres veces ante el cuerpo muerto del héroe.

La *Chanson* fué sentida y escrita en clave de asombro, con miras a suscitar y mantener el de los oyentes; las figuras, los acontecimientos y la escena en que transcurren actúan inmediatamente por su magnitud, como superlativos humanos o naturales:

> *Halt* sunt li puis, e li val *tenebrus* (815);
> *Grant* est la plaigne e *large* la cuntree (3.305);
> De l'olifan *haltes* sunt les menees (3.310), etc.

Ha notado R. Menéndez Pidal lo que él llama "falta de naturalidad" en la *Chanson*. "El sonido de la trompeta de Roldán se oye a 30 leguas; Turpín, con cuatro lanzadas en el cuerpo, o Roldán con la cabeza hendida y los sesos que le brotan por los oídos, obran y combaten como sanos. Los ejércitos son enormes, de 360.000 y de 450.000 caballeros. Cinco franceses matan a 4 000 sarracenos"[2]. Hoy llamaríamos a esto "propaganda", cuyo sentido artístico es ininteligible, si no nos representamos a los boquiabiertos oyentes del siglo XII en torno al recitante de tanta maravilla, escrita esencialmente para maravillar. El poeta sentía su tema flotando sobre él, a incalculable altura, y versifica como hábil intérprete de una causa religiosa y social; el artista instrumenta, "toca" con sus versos la melodía ya preexistente, a tono con el intento monacal de producir asombro, no como un "primus inter pares" que se colocara en el estado de ánimo, en la experiencia "vivida" o "vivible" de sus oyentes. En ambos casos el poeta siente ser un intermediario, un torna voz de lo que existe por encima o en torno a él. Por lo mismo no nos da su nombre, porque no está ejerciendo un magisterio comparable al del poeta clerical, ni inculca doctrina sacada de libro, tarea que el siglo XIII juzgará digna

[1] Versos 1.152-1.157.

[2] *Poema de Mio Cid*, edición y notas por R. Menéndez Pidal, *Clásicos castellanos*, 1929, pág. 58.

de ser adscrita a un nombre individual. El verter al aire palabras armoniosas que encandilaban la imaginación, y no afectaban a la conducta religiosa o moral del oyente, era un arte que correspondería a ciertos espectáculos teatrales que encantan al público, sin que se piense en quien los compuso.

La gesta francesa es un sacro y solemne espectáculo, mas bien que un relato. Si la contemplación es lo que se persigue, los efectos de visualidad habrán de ser muy solicitados:

> N'unt guarnement que tut ne *reflambeit* (1.003).
> E gunfanuns *blancs* e *vermeilz* e *blois* (1.800).
> Ki pur soleil sa *clartet* n'en muet (2.990).
> *Luisent* cil elme as perres d'or girunees (3.306), etc.

A lo visual se asocia lo auditivo:

> Sunent mil grailles *por ço que plus bel seit* (1.004),

es decir, que para hacer resaltar más el esplendor del ejército sarraceno, "suenan mil clarines para que sea más hermoso", y en efecto lo es aquel brillante desfile de yelmos de Zaragoza, de espadas de acero vienés, venablos de Valencia y pendones blancos, azules y bermejos, junto a las armaduras que centellean heridas por el sol.

Ampliando el horizonte de la *Chanson* hemos podido observar el íntimo entrelace del propósito poético y de la finalidad clerical en las expresiones mismas de la obra. Las palabras y su atmósfera histórica se recrean mutuamente en esta sacra representación; sus figuras a la vez vistosas y solemnes como las del pórtico de gloria de una abadía románica, fueron labradas en provecho de los fieles y para la utilidad espiritual y secular de quienes los regían. La *Chanson* es un entretejido de ideales e intereses teológicos y caballerescos, de cálculos económicos y de pasiones sanguinarias y feroces. Fué concebida de arriba hacia abajo, desde el punto de vista monacal, que también incluía el nobiliario, y con la mira puesta en maravillar a la multitud de fieles, en incitarla a contemplar una y otra vez los lugares santificados por la sangre de los mártires caídos en una santa guerra, en la que cristianos y sarracenos aspiraban igualmente al martirio, idea que es un injerto islámico en la Francia cristiana, y fué adoptada precisamente para dar sentido cristiano y de orden

espiritual al placer de verter sangre, que Roldán siente como una bestia selvática, como un héroe de epopeya germánica:

> Quant Rollant veit que la bataille serat,
> Plus se feit fiers que leon ne leupart (1.110).

Francia conoció esta idea de la guerra santa, pero no convivió con los musulmanes, que no dejaron huellas en el comportamiento íntimo del alma francesa, anclada en su tradición romano-germánica. Cuando el "sage" Oliveros siente palpitar bajo su venablo las entrañas del enemigo, su alma selvática exclama jubilosa: "Gente est nostre bataille" (1.247): "¡Hermosa es nuestra pelea!" O eso, o simbolismo y didáctica cristiano-nobiliarios.

El poeta mantiene rigurosamente separados el mundo de su experiencia inmediata y el plano poético en que flota su fantasía. Está poseído, en cambio, por el deseo de realzar los méritos de la parte francesa del camino a Santiago, por el cual iba y venía el "or de Galice". Con esta *Chanson* y con otras como ella se animaba la larga y fatigante ansiedad de quienes suspiraban por la tumba del Apóstol, ya que los prodigios comenzaban mucho antes de llegar a la meta suprema. La orden cluniacense aparece así prendida en las mismas redes de su poderío social y económico; iniciada para salvar al pueblo, la orden necesitaba ahora del pueblo para mantenerse a suficiente altura. Por eso se sirve de la lengua popular, es decir fomenta su cultivo por los juglares, cuya actividad se justifica, según la mente de la época, al subordinarse a finalidades religiosas. Los intereses mundanos, exaltados durante el siglo XI, obligaron a ensanchar el área de la acción espiritual y a aceptar la ruptura de la tradición latina, a fin de encauzar el torrente de vida desmandada que surgía por doquiera. La *Chanson* estructuró los impulsos violentos en la bella liturgia de su arte, según una escala ascendente que, partiendo de la proeza sanguinaria y pasando por la mesura, llegaba hasta la santidad. Dominando la grandiosa construcción se alza la figura del venerable Turpín —"preux et sage"— que ostenta en su haber la muerte del rey de Dinamarca (1489) y abre a los héroes mártires las puertas del paraíso; con él, Carlomagno, inmarcesible, de edad incalculable, con su barba de plata y el cabello como una fronda florida.

"*ÉSTAS SON LAS* NUEVAS *DE MIO CID*"

Así se despide de sus oyentes el juglar anónimo al final de la gesta de Rodrigo de Vivar, y notamos desde luego la imposibilidad de entender cómo la palabra *nuevas* signifique en este caso 'relato de hechos famosos', según exactamente interpreta Menéndez Pidal. Para una mente románica, *nueva* significa 'cosa nueva, algo nuevamente conocido, noticia'; ya es difícil hacerse cargo del paso a 'hecho famoso', aunque forzando algo la semántica pudiéramos recurrir a *novae res* 'revolución, cosas sorprendentes'; lo que no hay manera de hacer entrar en los moldes del pensamiento occidental es que algo nuevo, notable, inaudito, trastornador, sea, al mismo tiempo, el *relato* de lo nuevamente acaecido. Cuando tales conflictos se presentan al historiador de la lengua española, la prudencia aconseja abrir un diccionario árabe, que en este caso no nos defrauda. El verbo *hadata* significa en sus diversas formas 'ser nuevo, acontecer, contar algo a alguien', y en la forma nominal *hadīt* 'cuento, fábula, narración'. Como en árabe la realidad ofrece un "dentro" y un "fuera", de por sí reversibles, el suceso nuevo, incluído en las palabras que lo relatan, vale como una realidad bifronte que puede ser percibida por cualquiera de sus dos caras, o si se quiere, tomando el continente por el contenido, o viceversa. Quien oía o pensaba en árabe *hadit* lo tenía presente en su doble aspecto de 'novedad' y de 'expresión de la novedad', y así podía decir en romance *cuento* o *nueva.* Pero el vocablo *nuevas* de nuestro poema, aunque relacionado con esto, traduce algo todavía más preciso; un derivado de *hadata* es *hidtān,* palabra muy usada, según Lane *(Lexicon),* con el sentido de 'suceso, desdicha'; y su plural, *hawādit* es todavía más común que el singular. En la misma serie hallamos, *ahdāt,* plural del nombre *hadat,* 'accidentes y peripecias del tiempo y de la fortuna', y al mismo tiempo, 'novedades'. Con lo cual se comprende ahora por qué *nuevas* significa 'relato de los sucesos de azar y fortuna acaecidos a Mio Cid'. Todo eso tenía en la conciencia al decir *nuevas* el anónimo mozárabe que, según Menéndez Pidal, compuso el *Cantar.*

Otros sentidos de *nuevas* igualmente extraños se explican si seguimos teniendo a la vista el árabe *hadit* "poco preçio las nuevas de los de Carrión" *(Cid,* 2.683); "las nuevas de Mio Çid, sabet sonando van"

(1.154), o sea, 'los acontecimientos de que son autores, sus creaciones'. *Hudūṯ*, nombre del mismo tema que *hādiṯ*, es 'creación', pero una creación que incluye a su agente. Dice Avicena: "El *hādiṯ* ['lo que comienza a ser, lo creado'] está precedido por la potencia de ser y por un sujeto..., por aquello en que se encuentra la potencia de ser de la cosa" [1]. Existir es un estar siendo creado por Dios y, a la vez, una manifestación de ese existir, el ser relatado o contado. Así pues, *hādiṯ*, *hūduṯ* incluyen los siguientes aspectos:

a) acontecimiento, suceso: "las nuevas del Çid mucho van adelante" (1.881); "las nuevas del cavallero ya veedes do llegavan" (1.233), sentidos en que predomina el resultado de la acción sobre la actividad que lo determina, como si dijéramos, 'las empresas, los asuntos'.

b) hechos importantes incluyendo además la acción de quien los realiza: "las nuevas que faze el Campeador" (1.343); "Ome sin grandes nuevas" (Berceo, *Milagros*, 312); "gigante de grandes nuevas que fizo grant conquista" (Berceo, *Loores*, 10).

c) el hecho puede proyectar hacia afuera su valor, como renombre, fama: "de grandes nuevas son los yfantes" (*Cid*, 2.084).

d) el hecho, suceso o acontecimiento se proyecta hacia afuera como relato: "éstas son las nuevas de myo Çid" (2.113).

Todo ello resulta ininteligible sin tener en cuenta la magia islámica que le sirve de sostén, la concepción árabe de la vida. El *hādiṯ*, lo que comienza a ser, lo nuevo, lo que se crea y se está creando, existe hacia atrás y hacia adelante, hacia dentro y hacia fuera, y prosigue existiendo en la palabra de quien lo narra. Se borran los confines entre la acción creante y lo creado, entre el tiempo nuevo de lo que se crea y el tiempo quieto de lo creado, y todo ello prosigue existiendo hacia un futuro indefinido en la progresión del relato. Los sentidos de la palabra *nuevas* en los siglos XII y XIII hacen percibir el proceso existencial de la vida árabe, un indefinido cerrarse y abrirse —un arabesco. Más adelante se ampliarán estas ideas al tratar de lo que el Islam entiende por creación [2].

Está pues en el orden histórico de las cosas que *novela* 'relato, cuento de vieja', lo mismo que las *nuevas* de Mio Cid, tengan que

[1] A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, París, 1937, pág. 249.

[2] Véase además el apéndice VII: "Nuevas, novas, novella".

hacer con el árabe, ya que el Oriente fué el gran abastecedor de cuentos y narraciones, y oriental fué la primera colección de cuentos en Europa, la *Disciplina clericalis*, traducida del árabe al latín por el judío español Pedro Alfonso entre los siglos XI y XII.

Las *nuevas* de Mio Cid son, por consiguiente, el "hadiz" o cuento de un héroe cuyo nombre aparece aquí arabizado, ya que Mio Cid, según bien se sabe, es la traducción del árabe *sayyidi 'señor mío'*. Otros rasgos orientales aparecen en el *Cantar* según hemos visto en otras ocasiones, y aunque no son ellos, como luego diré, los que determinan el especial carácter de la obra, tal vez convenga añadir que la creencia del Cid en los agüeros y el vaticinar el porvenir "catando" el vuelo de las aves es otra influencia musulmana. Los cristianos europeos, no sólo los españoles, aprendieron la magia y la adivinación de los moros de Al-Andalus, uno de cuyos discípulos fué el papa Silvestre II (Gerberto) [1]. Al Cid le reprochaban ser muy agorero, y en efecto dice el *Cantar* que:

> A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra,
> e entrando a Burgos, oviéronla siniestra (11-12).

El escritor de Bagdad Al-Mas'ūdī, que vivía en la primera mitad del siglo x, dedicó una capítulo de su libro *Las praderas de oro* a las "opiniones de los árabes sobre los agüeros y los pronósticos basados en el vuelo de las aves, de derecha a izquierda y de izquierda a derecha". Observa que "entre los árabes, el animal que pasaba de izquierda a derecha traía buen agüero", y malo en el caso contrario [2].

Mas por interesantes que estos y otros detalles sean para percibir el

[1] Ver sobre todo ello R. MENÉNDEZ PIDAL, *Cantar*, págs. 486, 596.

[2] III, 333, en el texto y traducción de C. Barbier de Meynard. Al-Mas'ūdī sabe que tal creencia no era exclusiva de los árabes; "si alguna vez aparece en otros pueblos, como entre los francos y otras gentes de Occidente, es muy probable que la hayan tomado de sus vecinos los árabes del Al-Andalus, que forma parte de la *Tierra Mayor*" (pág. 335). Digamos al paso que esta "Tierra Mayor" *al-arḍ al-kabīra* es la fuente de la "Tere Major" de la *Chanson de Roland* (53, 71), que Bédier ha traducido por "la Terre des Aïeux". En realidad es difícil hallar un equivalente exacto para una expresión que designaba a Europa, desde fuera de ella, como los españoles en las Islas del Caribe llamaron Tierra Firme al continente. En todo caso la traducción "Terre des Aïeux" no es exacta.

ambiente oriental en que el Cid y su juglar estaban sumidos, no sirven, sin embargo, para revelarnos la esencia humano-poética del *Cantar*, basada en integraciones personales análogas a las percibidas en fenómenos de lenguaje tales como "amanezco, nuevas, nos llueve", etc. El tema literario no está aquí por encima del poeta y de sus oyentes según acontecía en la *Chanson;* los personajes no son formas estilizadas sin un dentro que hacer visible, sin perspectiva íntima y exterior; el mito no está visto desde lejos para ser meramente contemplado y venerado. Lo mismo que "amanecer" y "anochecer" llegan a convertirse en fenómenos incorporados a la experiencia del que habla, así también el tema épico se actualiza en la vida inmediata del artista y de sus oyentes:

¡Dios, qué buen vasallo! ¡sí oviesse buen señore! (20) [1].

El Cid es, entonces, no sólo la figura ideal que cabalga sobre estos versos, sino además la persona que quizá conoció el juglar, y sin duda alguna conocieron muchos de los oyentes; otros oyeron hablar de él a sus padres, y sabían que el rey que había desterrado al Cid era el abuelo de Alfonso VII que en el presente momento reinaba. El poeta proyectó su anhelo afectivo en el héroe, porque el Campeador era algo más que una figura venerable a la cual sólo se accede por la escala mística de la veneración. El personaje y la persona se entrelazan vitalmente. Como tal personaje, aparece encuadrado en fórmulas que lo ciñen como un ropaje solemne: "la barba vellida" (274), "el que en buena nació" (294), "el que en buena cinxo espada" (507), etc. Uno de estos calificativos tiene ya sabor novelístico:

"Mucho vos lo gradesco, Campeador *contado*" (493), pues en tal frase se funden la persona-personaje a quien se habla, y el personaje hecho célebre por las "nuevas", cuentos, o "hadices". Hay ahí una célula de lo que siglos adelante será el Quijote [2] de la segunda parte,

[1] Para la nueva puntuación e interpretación gramatical de este verso, ver Amado Alonso, en *RFH*, 1944, VI, 186.

[2] Quede dicho desde ahora que en este esquema de vida artística proyectó Cervantes su más original creación. Don Quijote, como personaje, emana de unos libros leídos por Alonso Quijano, y aparece así mágicamente transformado en caballero andante, sin que nunca exista bien marcada frontera entre realidad y fantasía. El Don Quijote de la segunda parte es, a su vez, proyección mágico-humana del personaje *contado* en la primera. Las figuras

que es él y además el "contado" en la primera. El rasgo se halla tan próximo a nuestra sensibilidad de hoy, que no nos sorprende, aunque debiera y mucho, porque eso se escribía en 1140, y nada hay entonces en la literatura de Europa que ni de cerca ni de lejos se aproxime a ello. La persona que aparece ahí es la misma persona que ha sido contada, en virtud del mismo extraño proceso que hizo que la palabra *nuevas* o *novela*[1] incorporara en ella lo nuevo, lo acaecido y su relato. El Cid es también él y su "novela", como lo es Don Quijote y como lo es toda expresión esencial del vivir hispano. Tal es el abismo que separa la *Chanson* y el *Cantar;* aquélla ofrece una materia venerable, éste nos brinda maravillas convivibles:

> El león quando lo vío, assí envergonçó,
> ante mio Cid la cabeça premió e el rostro fincó.

emergen de relatos anteriores (cuando la Duquesa ve a Don Quijote dice que ya lo conoce por haber leído el libro de Cervantes) y vuelven a penetrar en ellos. En la misma forma emerge el caballero andante del hidalgo Alonso Quijano, y torna luego a integrarse en él. La existencia de Don Quijote posee la misma forma "típica" que hemos encontrado en la vida interna de la palabra *hādit-nuevas.* La realidad que contempla Don Quijote oscila mágicamente entre las múltiples apariencias que crean los encantadores, los genios del Oriente. Huelga decir que en el libro de Cervantes hay aspectos y valores imposibles en el Oriente; pero hoy pienso que la vida islámico-española desplaza tanto o más volumen que Erasmo en la obra cervantina, la cual, por lo demás, convierte en creación única todo lo que en ella discernimos como "típico" y "tópico". El espíritu "espirituante" —según siempre acontece en las obras mayores del hombre— posee aquí mucho más valor que el "espiritualdo", si bien no es ésta ocasión para hablar de ello. Lo que en el *Quijote* fué inicialmente proceso mágico y oriental se convierte, en la misma obra de Cervantes primero y en la literatura de Europa después, en fenómeno psicológico y moral, en carácter y personalidad. Madame Bovary y Julien Sorel (en *Le rouge et le noir*, de Stendhal) existen también como proyección de sus lecturas. Sin Cervantes, Flaubert y Stendhal no habrían concebido a unos seres humanos como emanación de los libros leídos por ellos. No se trata de que tales o cuáles ideas o sentimientos procedan de un libro o del trato con otra persona, sino de que una totalidad humana —Madame Bovary, Julien Sorel— sea refundida en el molde humano ofrecido por libros de caballerías, novelas románticas o el *Memorial de Santa Helena.*

[1] La literatura de Italia adoptó la palabra *novela*, y escribió novelas que no reflejan la complicada textura que yacía en la palabra; la literatura de Castilla lo hizo desde el comienzo, porque su vida era ya así.

Mio Cid don Rodrigo al cuello lo tomó,
e liévalo adestrando, en la red lo metió.
A maravilla lo han *quantos que i son* (2.298-2.301).

El personaje oficia de héroe, y un león se le humilla respetuosamente; la escena contiene un público —"quantos que i son"—, al cual se suma el que rodea al juglar. Pero este mismo personaje legendario, se despoja del halo mítico y se sienta a comer como una persona de carne y hueso:

A mio Cid don Rodrigo, grant cozínal adobavan (1.017),

le preparan una excelente comida, e invita a participar de ella al conde de Barcelona, que ya había sido caracterizado previamente:

El conde es muy follón e dixo una vanidat (960).

Despechado por verse vencido y prisionero del Cid, el conde se niega a comer. El Cid le amenaza con largo cautiverio si no lo hace, y en otro caso le ofrece la libertad:

Dixo mio Cid: "comed, comde, algo,
ca si non comedes, non veredes cristianos" (1.033).

La obra poética es a la vez una crónica novelada, y su forma expresiva está más cerca de la prosa que del verso. La proximidad familiar, la desnudez ingenua de lo expresado, no cabría en versos artificiosamente medidos y rimados que, en sí mismos, implican ya un ingreso a una realidad desusada, inaccesible, solemne, que nunca hubiéramos acertado a verter en las pobres palabras de nuestro hablar cotidiano. El nombre "poema", sacado de los tratados de retórica, no conviene en verdad a este "cantar", que es unas "nuevas", sin cabida en los rótulos de la historia literaria; se trata de un género "centáurico" en el que se confunden la experiencia de lo trascendente poético y la experiencia de lo efectivamente vivido o vivible del oyente o lector. Compárese la descripción de Carlomagno antes citada (pág. 248) con las siguientes líneas:

Aguijó mio Cid, a la puerta se llegava;
sacó el pie del estribera, una ferídal dava;
no se abre la puerta, ca bien era cerrada (37-39).

Tales versos ni son regulares ni irregulares; llamarlos irregulares supone que hubieran podido seguir alguna regla, cosa impensable. Si el verso es irregular, es porque el *Cantar* no responde a ninguna regla, o mejor dicho, se amolda a la necesidad interior de su ser y nada más. El canturreo con que el juglar acompañaba la recitación y la asonancia proveían el mínimo escenario, indispensable para marcar la distinción entre un relato cualquiera y unas "nuevas" importantes en que se trataba de asuntos de alto interés, de los cuales el público ya conocía el esqueleto factual y esperaba ahora oírlos, por decirlo así, bordados y en relieve. Pero el público sabía muy bien que el juglar no lo llevaría por profundidades en donde pudiese perder pie; los "burgueses e burguesas" que están en las ventanas de Burgos viendo entrar en su ciudad al caballero desterrado, son los mismos que escuchan luego recitar sus "nuevas". El público quiere que le pongan a su héroe lo más cerca posible; no le interesa lo más mínimo contemplar por contemplar, o imaginar porque sí. "Una niña de nuef años" daba al Cid el mensaje de los vecinos de Burgos en el *Cantar*, y niñas de la misma edad andarían entre quienes oían recitarlo; si había luego que decir que "la niña de nuef años tornós pora su casa", después de recitado su enternecedor mensaje, pues había que expresarlo en palabras cotidianas y sin arrequives de sílabas contadas, acentos, cesuras y rimas, porque el tornarse para su casa las niñas era un acto elemental que no toleraba artificio alguno. A la ingenuidad de la expresión, correspondía una minúscula tensión expresiva, que no sería exacto llamar irregularidad [1].

[1] Desde luego que aunque la frase sea ingenua en su forma, la intención artística no lo es; a la poderosa persona del Cid que golpea con el pie la puerta de una casa, se opone la voz de una frágil criatura que le ruega que se vaya, pues de otro modo perderán cuanto tienen y "aun demás los ojos de las caras". Este cantar todavía no sabe de metáforas, y la repetición le sirve de recurso poético. El juglar cuenta que llegó un mensajero con una escolta amenazadora; traía una carta con el sello del rey, lo que le da mucha fuerza. El ardid estilístico consiste en que lo dicho antes por el juglar en tono narrativo, sea repetido ahora por una voz femenina de nueve años. De ahí la delicia de la frase, que no verso: "Esto la niña dixo, e tornos pora su casa."

Las obras rimadas según la cuaderna vía se oponen a las gestas por motivos no bastante expresados en los conceptos culto y popular, pues las gestas no eran

Se entiende así de golpe cómo es posible que la épica castellana fuese histórica; el tema se acercaba al suceso real, lo mismo que el

obras rudas y sin arte. El llamado mester de clerecía (Berceo, poemas sobre héroes de la antigüedad, etc.) usaba una versificación importada de Francia, consistente en unidades simétricas de compás uniforme. El dinamismo creador del género épico-castellano, en el que participaban el poeta y su público, fué sustituido en el mester de clerecía por la contemplación de sucesos ajustados a un orden preestablecido, que flotaba espiritualmente por encima del tema poetizado; el sentido del suceso yacía en su aparecer como realización ejemplar de un orden previo (religioso, institucional, moral), revelado incluso en el hecho de haber sido ya narrado en textos anteriores ("el escripto", las fuentes latinas). Las fuentes de los cantares épicos se hallaban en el aire humano de la tradición oral (hablamos de los cantares más antiguos), ajustadas al proceso de unas vidas en pugna con circunstancias adversas, sentidas como presentes y actuales:

Oy los reyes de España sos parientes son

se dice al final del *Mio Cid* (3.024).

La forma de tal estilo, por consiguiente, había de ser corrida, abierta y flexible, y no encajada en receptáculos cerrados y uniformes. En contraste con ella, la cuaderna vía es como un reflejo del orden seguro, inmutable y trascendente que preside al cristianismo medieval, e infunde su solemne virtud en el "mester sen pecado". Aquel orden era muy distinto del de las gestas, fundadas en las exigencias del vivir y no en el propósito de narrar casos ejemplares. El *Cantar de Mio Cid* y sus análogos glorifican héroes sentidos como personas de carne y hueso, y como progenitores de grandes linajes (el Cid, Fernán González, los Lara, etc.).

Se dirá que el *Libro de Alexandre* trata de un personaje de la antigüedad, que nada tiene que ver con el cristianismo; mas su final, inspirado en el "sic transit gloria mundi", descubre (lo mismo que muchos otros de sus rasgos didácticos) el auténtico propósito del poeta:

Alexandre que era rey de gran poder,
que mares nen tierra no lo podien caber,
en una fuessa ovo en cabo a caber,
que non podie de término doze pies tener.
(Edic. Willis, copla 2.672.)

El propósito moralizante se fundía con la misma idea de las reglas del arte riguroso, traslado humano de la regularidad espiritual a que todo y todos estaban sometidos; por eso los poemas de juglaría fueron tildados de pecaminosos, es decir, de desmandados, por no someterse a un "curso rimado", ni a "cuento de sílabas". Su orden era el de la vida —como lo sería siglos adelante el del teatro de Lope de Vega—, y no el de la razón objetivada, que a su vez halló exacta expresión en los pareados regulares del teatro de Francia, el teatro de una razón ya secularizada.

verso se disolvía en prosa y que el mito trascendente engranaba con la experiencia concreta vivida por cualquier hijo de vecino. La épica tenía que ser histórica —es decir, no rebasar el horizonte inmediato de los oyentes—, por ser "convividos" el estímulo y la inspiración que la hacían posible [1]. La *Chanson* francesa fué proyectada sobre los oyentes desde las cimas de la institución monárquica, y a través de intereses monacales, muy sobre el plano elemental de la vida. La historia de Francia siguió, para todo lo decisivo, una dirección de arriba abajo; las incitaciones literarias provenían de la corte de París (recuérdese la anécdota del poeta Conon de Béthune, cuyo hablar provinciano dió que reír a las damas de la reina), o de las cortes feudales (María de Champaña y Chrétien de Troyes), o de los grandes monasterios (las gestas), o, en fin, provenían incluso de las universidades y escuelas (prosa docta, poesía latina, los clérigos vagantes). En España las formas más altas de vida conservaron el contacto con el manantial colectivo de donde surgían; ya lo vimos con ocasión de la creencia en Santiago, "regimen totius Hispaniae", según Alfonso VI, y bajo la cual se cobijaban indistintamente reyes y pueblo, quedando así todos al mismo nivel. Recordemos el profundo sentido de que Alfonso el Sabio desdeñara la virtud taumatúrgica de los reyes de Francia. Convertido el milagro en eje de la política nacional —sin que lo regulara la crítica o el poder de los reyes—, lo divino se incorporaba a la experiencia inmediata, y se ponía al alcance de la mano, y no era necesario ascender a Dios por la vía del conocimiento teológico, o por la elevación mística; lo divino ingresaba entonces en el fluir de la historia cotidiana [2].

Si el divino patronazgo de las Españas fué la forma asumida por el clamor anhelante de su pueblo, la dirección política también guarda la huella de sus orígenes: "Varones castellanos... De una alcaldía pobre ficiéronla condado." Esta frase ocurre en el *Poema de Fernán González*, él mismo ya bastante significativo, pues es, según se sabe, la única muestra de épica nacional-clerical que existe

[1] Tal vez debiéramos reemplazar el vago y manoseado concepto de "popular", fuente de vulgares equívocos, por ideas más ceñidas al objeto que intentamos mentar; por algo como lo dicho antes.

[2] No conozco en lenguas occidentales expresiones como "hablarle a Dios de tú", o "nos ha venido Dios a ver".

en castellano; su autor fué un monje del monasterio de San Pedro de Arlanza (Burgos), que diluyó en él una gesta del siglo XI, cuyo eco conservan las crónicas y el Romancero. El monasterio afirmaba su prestigio sobre un héroe a nivel con la tierra castellana, porque al conde Fernán González se atribuía su fundación. A través de la malla erudita del poema se percibe el tono juglaresco del original, en donde Fernán González aparecía encarnando el consenso de su pueblo:

> Venían los castellanos a su señor veer,
> avían chicos e grandes *todos* con él plazer (185).
> Fabló con sus vasallos en qué se acordarían:
> quería oir a *todos* qué consejo le darían (202).

El pueblo del cual aparece Fernán González como apoderado general era tan rebelde como su conde, quien ya sabemos

> mantovo siempre guerra con los reys de España:
> non dava más por ellos que por una castaña (177).

Las gestas castellanas nunca exaltaron a un rey como personaje central, y nada en ellas corresponde a las *chansons* del ciclo carolingio. Muy por el contrario, los grandes héroes de la épica castellana tuvieron que oponerse a los reyes, o fueron víctimas de su trato injusto: Bernardo del Carpio, Fernán González y el Cid. Las gentes de abajo alentaban así creaciones artísticas que forzosamente habrían de permanecer en el ámbito de aquéllas; quienes recompensaban al juglar con vino y dineros, incluso los que no eran plebe, veían en el héroe del cantar una magnificación de sus proyectos de vida, una encarnación de altos, lejanos, pero no imposibles destinos. Bernardo, Fernán González y el Cid fueron espléndidos superlativos de pueblo; ahí radica el sentido de que los Infantes de Carrión, auténticos aristócratas, aparezcan en el Cantar del Cid bajo luz muy desfavorable, primero escarnecidos por su cobardía, y luego castigados por su vileza.

El hecho mismo de que la historia de la España que nos es realmente accesible en la Edad Media se hubiera ido forjando según patrones que nos han ido poniendo de manifiesto la religión, el lenguaje y la literatura, llevaba implícito un predominio de las maneras

populares, un "totalitarismo" que permitiría dar a la expresión de lo humano dimensiones prodigiosas, pero que a la vez significaba una indisciplina radical, o en el mejor caso, una penosa aceptación de la disciplina. Supone ésta un claro corte entre el valor objetivo de una norma (encarnada en principios o en personas reconocidas como superiores) y el individuo que se somete a ella inhibiendo sus estímulos más urgentes e inmediatos; pero si no acontece así, si sentimos que el principio superior es también nuestro y regible por nosotros, si está incorporado a nuestra conciencia de existir, entonces la norma y la conciencia individual se sueldan "centáuricamente", y el individuo tenderá, él, a gobernar la norma desde dentro de sí —ni más ni menos que como incorpora el amanecer objetivo a su existir, y "amanece" él, o "le llueve" a él. La integración y soldadura íntima entre lo objetivo y lo sentido individualmente hacen que el yo individual atraiga a sí al "él" objetivo, y pretenda manejarlo, y en realidad lo maneje a su guisa. El héroe, el hombre superior, sólo puede serlo en tanto que "el hijo de vecino" se sienta incluso o participando en su superioridad. He ahí el sentido de que Castilla "haga y deshaga" a sus hombres (págs. 42-43), de que los héroes épicos caigan del lado del pueblo, y de que el escenario de las gestas *tenga que ser* histórico, o sea, haya de adaptarse a lo que la gente conoce y sabe. A aquellos oyentes no les habría interesado una geografía y unos sucesos imaginarios a la manera de la *Chanson de Roland*, y por tanto, inasibles e inmanejables. Ahora entendemos en todo su alcance por qué el juglar del Mio Cid despacha en 130 versos toda la verdadera historia del Cid ("el largo y penoso asedio de Valencia, con la toma de Jérica, Onda, Almenar, Burriana, Murviedro y Peña Cadiella"), y "en cambio gasta 450 en referirnos la toma y abandono de dos lugarejos fronterizos como Castejón y Alcocer"[1]. Al juglar lo que le importaba no era el Cid "objetivado", sino el suyo, el que había guerreado en torno a Medinaceli, en donde él vivía y escribía. Por el mismo motivo, el cantar de los Infantes de Lara iba modificando en sucesivas redacciones la línea fronteriza con los moros, para que los oyentes siguieran las peripecias de la gesta como suceso actual[2], porque el espacio de la acción litera-

[1] R. Menéndez Pidal, *Poema de Mio Cid, Clásicos castellanos*, pág. 29.
[2] En su nueva edición de *La leyenda de los Infantes de Lara* (1934), R.

ria había de sentirse también como algo que "me toca de cerca".

Algún orientalista intentó hallar modelos árabes para la épica castellana, y, como era de esperar, tales modelos no se hallarán nunca. Esa épica no es oriental por su asunto; por peculiar que sea, como género narrativo, se relaciona claramente con la tradición francogermánica. Menéndez Pidal ha citado bastantes rasgos típicos de estilo en que se ve cómo los juglares tenían presentes las *chansons* del Norte de Francia. Las gestas castellanas no imitan en su estilo a la poesía árabe, que no empezó a servir de modelo hasta el siglo XIV. El *Cantar de Mio Cid* contiene numerosos vocablos de origen francés, y sus arabismos, directos o "centáuricos", no le son exclusivos. Lo esencial no es, por consiguiente, nada de eso, sino la forma en que el juglar vive su tema y lo levanta sentimentalmente mediante un lenguaje, que en el siglo XII sonaría a alto y refinado estilo, y a la vez permanecía en un plano familiar y accesible a todos.

Se crea así un extraño género en que se combinan la melodía poética y el acompañamiento prosaico; el héroe es visto heroicamente y a la vez en su intimidad antiheroica. El Cid del *Cantar* "meció los hombros y engrameó la tiesta" con magnífica altivez; luego obligará al león a humillársele avergonzado, o se mostrará en la corte regia en todo el esplendor de su dignidad; mas ese mismo héroe engaña como un estafador profesional a dos judíos que confían en su palabra honrada, o aparece como dueño de unos molinos y con intereses de burgués modesto. Percibimos lo exterior de su figura en el detalle de su indumento: "calzas de buen paño", zapatos de obra muy prima, "camisa de ranzal" con sus broches de oro y plata, brial labrado con oro . . . , y para que no le toquen a su larga barba, símbolo de dignidad varonil, la lleva atada con un cordón (3.085-3.097). Mas en un rápido destello también alude el juglar a su ser más íntimo:

¿A quém descubriestes las telas del coraçón? (3.260).

El Cid increpa así a los Infantes felones, a los "canes traidores", por haber azotado y abandonado a sus hijas en un bosque poblado de alimañas: le han puesto al descubierto las telas del corazón. En

Menéndez Pidal ha demostrado que la cabalgada trágica en que perecieron los siete Infantes se funda en una ocurrida en septiembre de 974 (pág. 458).

aquel trance, las hijas del Campeador fueron salvadas por su primo Félez Muñoz; la sed las abrasa, y angustiosamente piden agua. ¿Mas cómo traérsela no pudiendo ellas ir hasta donde la hay? "Con un sombrero que tiene Félez Muñoz, / *nuevo era e fresco, que de Valéncial sacó*", con ése cogió agua y la dió a beber a las pobres víctimas de los Infantes (2.800). En otro caso, aparece en escena Azur González, hermano de los Infantes de Carrión ("vermejo viene, *ca era almorzado*") y cubre al Cid de insultos ante la corte solemne que va a juzgar a los ofensores del héroe; entre otras cosas le echa en rostro interesarse demasiado en los molinos que poseía junto al río Ubierna:

> ¡Fosse a río d'Ovierna los molinos picar
> e prender maquilas como lo suele far! (3.379-3.380).

Menéndez Pidal ha averiguado que el Cid poseía, en efecto, unos molinos junto a aquel río. Henos, por tanto, fuera del área de lo poético, lejos del cuento irreal, y en presencia de concretas nociones que dan sesgo novelístico al mito épico: un sombrero nuevo, recién comprado en Valencia; un personaje histórico, que muestra su faz encendida después de un copioso almuerzo; un héroe visto como propietario de molinos que en verdad poseía; etc. El Cid es el hombre ilustre cuyas hazañas han sido *contadas* antes de que su *cantar* fuese escrito, y es al mismo tiempo la materia prosaica, el reverso de su tapiz poético. Esta forma de poesía carece de análogo en la literatura de Occidente, no coincide ni con la del resto de Europa ni con la árabe, esencialmente metafórica y alejada de la idea histórico-nacional. En la literatura árabe, por lo demás, los personajes se disuelven en el suceso narrado, se vierten en expresión metafórica o en sabiduría moral, y nunca se destacan "esculturalmente" respecto de otros personajes o del ambiente que los rodea. Ni personas ni cosas poseen una existencia escueta. Sentir la presencia de un personaje supone sentirlo como presente, y no como un fluir a través de un tiempo inasible, o deslizándose en arabesco de uno a otro suceder. En la literatura árabe no hay personajes, ni novelescos ni dramáticos, porque no cabe existir en el Islam con una presencia destacada. Hay magníficas narraciones de vidas en fluencia, autobiografías espléndidas, pero no hay personalidades de recortado per-

fil que dialoguen con otras como ellas. Aunque esto ha de verse con más claridad en el capítulo sobre el arcipreste de Hita, convenía desde ahora poner en términos precisos qué es lo que no puede ser oriental en el *Cantar de Mio Cid*. No lo es, evidentemente, el que los personajes alcen sus propias vidas sobre el pedestal de su voluntad: "Con Alfons mio señor non querría lidiar" (538), dice aquel modelo de perfectos vasallos. La escena de las Cortes en que el rey preside el debate judicial entre el Cid y los Infantes, sus ofensores, es una escena novelesco-dramática; la acción, de narrativa, se hace dialogada, y cada uno se expresa en primera persona destacando su singularidad, como antes dije, esculturalmente, como esculturas hablantes, llenas de expresión y de vida.

Per Vermudoz compeçó de fablar;
detiénesle la lengua, non puede delibrar,
mas quando empieça, sabed, nol da vagar:
"Dirévos, Cid, costumbres avedes tales,
siempre en las cortes Pero Mudo me llamades!
Bien lo sabedes que yo non puodo más" (3.306-3.310).

He aquí a Pero Vermudoz, tartajoso de lengua, que antes de pronunciar su discurso en favor del Cid, recuerda humorísticamente a su señor y buen amigo la mala costumbre que tiene de llamarle Pero Mudo, porque se le traba la lengua al hablar en público, aunque la verdad es que cuando una vez empieza, su oración adquiere gran fluidez. Adivinamos la risotada de la grave asamblea, en donde los enemigos se lanzan improperios, y los amigos se prodigan alabanzas y bondades. Cuando a la postre se enfrentan los adversarios para el combate judicial,

Cada uno de ellos, mientes tiene al so (3.614).

Nada, así, puede existir en la literatura árabe, y ello obliga a preguntarnos qué sería entonces lo que puede deberle la épica de Castilla. De modo global diríamos que le debe lo que en modo alguno cuadra con las formas y el estilo literarios de la Europa de Occidente. El valor que juglar y oyentes asignan al Cid (o a Roldán), es previo a la narración de sus proezas, que se espera realice por ser "buen vasallo" nacido en buen hora, por haber ceñido espada en

hora igualmente propicia, por ser incapaz de "deslealtanza", etc. Una figura como Almanzor no dió, en cambio, no podía dar origen a un cantar épico, a causa de la estructura de la mente y de la fantasía islámicas. Los héroes más populares de la literatura arábiga — Simbad el Marino o Alí Babá— se disuelven en las peripecias de sus mágicas aventuras. Mas no obstante ser occidental en su raíz la concepción de la personalidad del Cid, como sustancia humana que existe por sí objetivamente y obra con la libertad que el Dios de los cristianos le otorgó, el estilo literario de su vida escapa al punto de vista de las otras literaturas europeas en el siglo XII, en las cuales es impensable el contacto entre un Cid, figura literaria, y un Cid persona histórica visible y tangible, incluída en la experiencia del juglar y de su público. Cada uno de esos Cides, separadamente, podrían ser europeos, occidentales, cristianos, o como quiera llamárseles; reunidos en unidad indisoluble, no son posibles sino en una sociedad a la vez cristiana y arabizada. Vuelvo a repetir, por ser necesario para llegar a máxima e indiscutible claridad, que el Cid figura lejana y objetivada en el mito (como cualquier Roldán de cualquier *chanson)*, es al Cid representado como persona real, atándose la barba, descubriendo las telas de su corazón, etc., como el llover es a la persona llovida en la expresión "me llueve", formada sobre la cuarta forma de un verbo árabe. La articulación de lo solemne con lo vulgar no se concibe sino a través de hábitos contraídos en multisecular convivencia con los musulmanes. Pero Vermudoz comienza su discurso en la corte regia, en la cual va a ventilarse la suerte del Cid y de los suyos, con un chiste personal sobre las bromas del Cid acerca de su tartamudez. Del mismo modo hemos visto unidos en la unidad de un relato, el esplendor de Hārūn al-Rašid y el chiste de un cortesano sobre el vaso de agua que se bebía y las necesidades fisiológicas del monarca [1].

[1] Como importa mucho probar, sin sombra de duda, que tales contrastes no lo eran para el espíritu musulmán, y que no se trata aquí de anécdotas populares o chuscas, recordaré el estilo en que se expresa Ibn Hazm en su *Historia crítica de las religiones*, accesible en la traducción de M. Asín. Como se sabe ésta es la primera obra de ese género, y asombra que fuera escrita en el siglo XI, cuando nada análogo era posible en la Europa cristiana; Ibn Hazm procede como un sabio y un teólogo que conoce, por propio estudio y experiencia, las religiones de su tiempo, y las analiza en el detalle de sus textos. Pues bien, este

Nada de esto sorprenderá a los familiarizados con la literatura musulmana, o con la lengua árabe, en la cual es posible vivir personalmente la mañana, e incluso bebérsela. Esta es la clave que permite entender el estilo del *Cantar*, que como todo estilo de arte, es él, más la aureola que lo circunda e ilumina. En la *Chanson*, el amanecer es un fenómeno objetivado: "Vint al jur cler" (162); en el *Cantar* es traído por los gallos canoros: "Apriesa cantan los gallos, e quieren crebar albores" (235), asistimos a la incoación, a la realización del fenómeno. Y lo mismo que el albor de la mañana se forma a nuestra vista, así también se crea el ánimo combativo en el pecho del Cid: "Crécem el coraçón, porque estades delant" (1.655), dice el héroe a doña Jimena. Todo el estilo se entona sobre la misma clave, y sería enojoso e inútil acumular más ejemplos, porque cualquier lector puede hacerlo. Huelga decir, por lo demás, que las otras gestas castellanas responden al mismo patrón. En el breve

historiador de la teología, tiene en obra tan grave, pasajes como los siguientes, que cito según la exacta traducción de Asín: "Este imbécil, queriendo salir de un estercolero, ha caído en una letrina de mierda" (II, 255); tan sucio improperio va dicho contra los judíos, a los que injuria continuamente lo mismo que a los cristianos. "Los hijos de Israel, que son el más asqueroso y vil de los pueblos todos" (II, 293). "No he visto persona más sinvergüenza que quien escribió a los judíos estos abyectos libros" (II, 314). "¡Esto tiene mucha gracia! Es, en verdad, capaz de ruborizar de vergüenza hasta a los sobacos" (II, 327). De San Pedro dice: "A un sujeto de tales calidades no es justo que se le entreguen ni siquiera las llaves de una letrina o de un estercolero" (III, 61), etc. Ibn Hazm no distingue entre su ciencia y su violencia, entre su reflexión y su pasión. La alta doctrina de su obra eclipsa tales exabruptos, escandalosos para un lector de hoy. Asín, compenetrado con las maneras islámicas, y sacerdote católico, hizo muy bien en tomar para su traducción el punto de vista de un musulmán español del siglo XI, sin pacatería de ninguna clase. Una vez en tal ambiente entendemos cómo dice Muño Gustioz a Asur González en el *Cantar del Cid:*

> Calla, alevoso, malo e traidor!
> Antes almuerzas que vayas a oración,
> a los que daz paz, fártaslos aderredor (3.383-3.385).

Es decir, "comes antes de ir a misa, y al dar en ella el beso de paz, los eructos de lo que has comido molestan el olfato de los que están junto a ti". Usando tonos mucho más pálidos, la literatura hispano-cristiana imita el integralismo expresivo de los musulmanes. La inhibición no existe, y se desborda la grandeza lo mismo que la miseria interior.

fragmento de *Roncesvalles*, versión castellana del *Roland* francés, Carlomagno contempla el cadáver de Oliveros:

> Non vió sano en éll *quanto un dinero cabe*...
> El buen emperador mandó la cabeça alçare,
> que la limpiasen la cara del polvo e de la sangre.

En la *Chanson* al ver los cadáveres, el Emperador "se pasmet, tant par est anguissus" (2.880); en el *Roncesvalles* exclama: "Con vuestra rencura, el coraçón *me* quiere 'crebare"; cuando el Emperador se desmaya, sus caballeros "prenden agua fría, al rey con ella davan".

A principios del siglo x escribía Al-Mas'ūdī (nacido en Bagdad), en una obra enciclopédica que expresa claramente la visión islámica del mundo:

> La historia cautiva el oído del sabio y el del ignorante; el simple y el inteligente se encantan con sus relatos y los solicitan. La historia comprende toda clase de temas... Su superioridad sobre las otras ciencias es evidente, y todos los ingenios le conceden la supremacía. Con razón dicen los sabios que el amigo más seguro es un libro... Te ofrece al mismo tiempo *el comienzo y el fin*, poco o mucho; *reúne lo lejano a lo que está cerca de ti, el pasado al presente;* combina las formas más diversas, las especies más distintas. Es un muerto que te habla en nombre de los muertos, y que te hace accesible el lenguaje de los vivos. Es una persona íntima que se alegra con tu alegría, que duerme con tu sueño y que sólo te habla de lo que gustas [1].

Al-Mas'ūdī habla de lo divino y de lo humano desde el punto de vista de su propia vida: geografía, historia política y social, creencias, lenguajes. A propósito de los elefantes, cuenta la anécdota de una mula de un secretario del califa Almanzor que se asustaba de aquellos animales; le refirió aquel personaje que pasando un día en Bagdad junto a la Puerta de las Arcadas, se encontró con una tropa de elefantes destinados a transportar a cierto gran señor, y menciona con todo detalle las circunstancias del caso; la mula se encabritó, al mismo tiempo se espantaron unos camellos que andaban por allá, entraron por una callejuela sin salida, y la mula se acurrucó entre los camellos "como si siempre hubiera vivido con esos animales",

[1] *Les Prairies d'Or*, trad. C. Barbier de Meynard, 1866, t. III, págs. 135-136.

etc. (III, 19-20). Al-Mas'ūdī va contando así, no lo que sabe acerca de estas u otras cosas, sino lo oído u observado por él, su experiencia inmediata. Ha visto en la ciudad de Rey unos bueyes arreados como caballos, que se arrodillan como camellos, y "caminan tan ligeramente como éstos cuando la carga no es pesada" (III, 27). Junto a tales menudencias encontramos una historia del mundo antiguo y contemporáneo, con un detalle sorprendente. Sabe que "entre las naciones próximas a los francos, la más poderosa de las que dominan en España es Galicia, hasta el punto de que los francos siempre tenían que guerrear con ellos; pero los gallegos eran los más belicosos" (III, 72). Cierto es que en las luchas entre cristianos y musulmanes, "la victoria ha correspondido a estos últimos hasta el momento actual". Dice que cuando escribe, reina entre los gallegos Ramiro, es decir Ramiro II (930-950).

No es mi propósito analizar un libro tan accesible, sino hacer notar la mezcolanza de sus temas, su carácter grave y docto, a veces teológico, y anécdotas que en la literatura occidental sólo encontrarían sitio en un "fabliau"[1]. No hay así distancia entre lo espiritual y lo material, y todo se unifica al entrar en la experiencia propia, se unifica y se dignifica. Mas la vida de la persona se vuelve entonces una entidad fija e invariable, que no traza su curso entretejiendo las decisiones de la voluntad y del conocer con las nociones aportadas por la experiencia, o con las peripecias que el destino le allega. No cabe entonces componer una novela o un drama. El hombre islámico está sumergido en el mundo, no se labra su existencia, ni la opone a un destino, puesto que incluye la totalidad del mundo exterior a él en la expresión de su propia vida, por cierto con una riqueza de contenido imposible en la literatura occidental. El que los objetos se liguen con el sujeto en la forma en que hemos visto, impide, sin duda que nada sea en realidad absolutamente objetivo, porque o la realidad se presenta flotando en la ilusión del

[1] Un poeta pretende hablar un día a un rey del Iraq; el chambelán no se atreve a importunar al soberano; el poeta le dice que transmita su recado a Kahled, un cortesano que toma parte en el festín que se celebra; por fortuna en ese momento "Kahled, urgido por una de esas necesidades que son resultado de libaciones copiosas, sale del salón regio", y entonces lo informan del caso (III, 202).

cuento, o incluída en la total experiencia lírica o autobiográfica de la persona. La ciencia misma, muy a menudo, fué entre los árabes la expresión de necesidades personales e inmediatas; la geografía y la astronomía respondían, en gran parte, a la necesidad de orientarse en la dirección de la Meca, cosa indispensable para el rezo [1]. La teoría pura parece ser que gozó de escaso favor entre los musulmanes, aun en el tiempo de su máximo esplendor intelectual. Pero sin la teoría, la ciencia auténtica es imposible, por múltiples y extensas que sean las aplicaciones de las ciencias teóricas, inventadas por quienes supieron aislarse estrictamente del mundo en torno. La gran tragedia del ser humano, más aguda hoy que nunca, radica en la fatal opción entre tener que negarse a la totalidad de uno mismo y deshumanizarse, o tener que renunciar a la solución de los problemas que la vida depara al pensamiento del hombre. El musulmán, a la postre, prefirió esto último y renunció al conocimiento; el español ha vivido indeciso entre ambos rumbos, prefiriendo resueltamente el primero, y con la angustia de caminar sólo lentamente por el segundo.

Gracias a esa pugna dentro de sí misma, España no sólo se libró de la parálisis total en que el Islam hubo de sumirse, sino que el hecho de vivir como una bisectriz de dos mundos antagónicos le permitió erigir las más valiosas construcciones de su arte y de su

[1] "Their books remind one of good secondary or university text books. The Arabs were traders, travellers, and lawyers; they had the positive mind; their science therefore had a practical object; arithmetic had to serve the needs of commerce and the divisions of estates; astronomy the requirements of travellers and those who cross the desert, or of religion which has to know the hours of prayer, the azimuth of Mecca and the moment of the first appearance of the month of Ramadan" (Barón Carra de Vaux, en *The Legacy of Islam*, edited by Sir Th. Arnold, 1931, págs. 378-379). Una excepción se hace con los persas Al-Battānī y 'Umar al-Jayyām, que en los siglos x y xi llevaron la matemática a regiones no alcanzadas por los griegos (pág. 392); pero los persas ocupan un lugar especial dentro del Islam. Carra de Vaux declara al final de su estudio que no se explica cómo se agotó la capacidad científica de los musulmanes; el problema va unido, creemos, a las condiciones totales de la vida islámica, y a la relación que aquéllas guardaron con las de la vida de Occidente. De una manera algo simplista y provisional diríamos que el personalismo absoluto del Islam, y el imperio igualmente absoluto de la creencia acabaron por asfixiar a aquella civilización.

vida. Desde luego el carácter de su ciencia y de su pensamiento guarda cierta analogía con lo que se dice en la nota anterior. El saber mantuvo más conexiones con problemas prácticos que teóricos: guerra, navegación, arquitectura, minería, jurisprudencia, medicina, moral, fomento de la religión, etc. A pesar del esplendor de la cultura filosófica entre los musulmanes y judíos-españoles, no hubo entre ellos doctrinas o sistemas enteramente originales, y cosa parecida acontece a los países hispánicos, en donde se encuentran brillantes derivaciones del pensamiento de otros países, cuyo aspecto más original está relacionado con los problemas del vivir y de la conducta; y si alguna gran filosofía ha de haber en el mundo hispánico, ése será su curso, más bien que el de la ciencia físico-matemática. La verdad es que pensadores como Luis Vives, Miguel de Unamuno y J. Ortega y Gasset, recuerdan más bien a Averroes, Ibn Hazm e Ibn Jaldūn que a Aristóteles, Descartes y Kant.

Menéndez y Pelayo, que tuvo atisbos magníficos (que falsean quienes pretenden hacer de él un fetiche inservible), habla a propósito de Ibn Tofayl, del "idealismo realista donde la personalidad humana se salva por la conciencia aunque naufrague por la lógica... Este arraigado sentimiento del propio yo... salva a Tofayl... de esa pérfida languidez contemplativa... Todos los sofismas... contra la civilización arábiga tal como floreció en nuestro suelo, caen en presencia de una obra como ésta". Pensando en el ontopsicologismo que cree hallar en Avempace, Tofayl, Fox Morcillo y Gracián, añade: "llega uno a sospechar que leyes no descubiertas aún, pero que han de serlo algún día, rigen la trama histórica de nuestra filosofía" [1].

El problema a que, con mayor o menor exactitud, aludía Menéndez y Pelayo, no es sólo filosófico, sino que afecta a la totalidad de la historia española. A él hemos llegado partiendo del *Cantar de Mio Cid.*

TRADICIÓN Y PRESENTE

Si el sujeto aspira a vivir en simbiosis con el objeto, lo espiritual con lo material, lo valioso con lo ínfimo, lo grave con lo liviano y

[1] Prólogo a la traducción de *El filósofo autodidacto* de Ibn Tofayl, por F. Pons Boigues, 1900, págs. XLIII, XLIV, LIV.

lo lejano con lo próximo, es igualmente explicable que se esfumen los confines entre el pasado y el presente. Hemos tratado antes (pág. 36) de la significación de la tierra, de lo que llamábamos culto telúrico, y de sus posibles enlaces con la forma musulmana de vida. Según Al-Mas'ūdī, un sabio árabe afirma que "Dios ha hecho florecer los países inspirando a sus habitantes el amor por la tierra en donde nacen"; Hipócrates, Galeno y Platón explicaban físicamente —drogas, aire, alimentos—, las afinidades entre el hombre y la naturaleza del sitio en donde nace; pero Al-Mas'ūdī se interesa menos por las explicaciones físicas, que por el amor a la tierra propia, tema que dice haber desarrollado en sus libros *Sobre el secreto de la vida* y *Medicina de las almas*, "porque la fuerza de la intimidad y del hábito es tal, que el hombre sacrifica su existencia por volver a su patria" (III, 134-137)[1]. No se diga que tal rasgo es universal y "humano", porque eso no basta ahora; lo importante es que el tema sea valorado en esa forma por Al-Mas'ūdī, y que un morisco lo haga también siete siglos más tarde, porque la historia no está integrada por tópicos enquistados en las palabras de los hombres, sino por el sentido que ofrecen dentro de la contextura de su existencia; la tierra significa aquí un más allá físico, un pasado-presente material, con el cual se articula el pasado-presente espiritual de la historia. A diferencia de la Europa occidental, España vivió bajo la cúpula de una creencia, y adherida a una tierra que significaba hábito y tradición[2].

[1] Lo mismo dice Ricote, el morisco, en el Quijote (II, 54): "...es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos (y son muchos) que saben la lengua como yo, se vuelven a ella, y dejan allá sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; y agora conozco y experimento lo que suele decirse: que es dulce el amor de la patria".

[2] Hábitos y tradiciones hay en todas partes, lo mismo que creencias; lo que ocurre, por ejemplo, es que Francia edificó su existencia medieval sobre una continuidad humana y temporal, la dinastía de sus reyes; o sobre el afán de lucro y bienestar (por eso venían muchos a peregrinar a Santiago, a comerciar, etc.). Inglaterra hasta humanizó su religión al sustituir en el siglo XVI el sacerdocio de los sacerdotes por el de los creyentes, como antes había valorado políticamente la riqueza, etc. En estos y en otros países europeos las tradiciones fueron utilizadas de acuerdo con los intereses del presente, y no al revés.

El presente fué en España la faz de un pasado siempre vivo y actual en el archivo de las creencias y de la tradición histórico-poética. La renovación de los temas épicos infundía a éstos vitalidad permanente; de los cantares de gesta brotaba el Romancero, el cual a su vez, inspiró el teatro del siglo XVII, y aun tiene eficacia para animar la fantasía de algunos escritores románticos. Tan tenaz supervivencia es un rasgo de la literatura española, y un aspecto capital en la forma de vida de aquel pueblo. Citábamos antes a Al-Mas'ūdī (págs. 269-270) y sus ideas acerca de la historia [1] como ciencia superior a todas las otras, y veíamos que tal concepción es solidaria de su apego a la tierra. Si materialmente se recibe lo que la tierra produce, la tradición es el suelo espiritual a través de la cual llegan los "dichos de los sabios"; y la misión de la historia es "referir sus virtudes y talentos". La vida se vuelve al pasado, puesto que lo que ha sido es el fundamento de toda ciencia; vale lo que ya existía en un suelo ideal o en un suelo terrestre, y el hombre no es punto de partida, sino puerto de llegada.

Para un historiador tan docto como Alfonso X, los cantares de gesta hacían tanta fe como la crónica de don Rodrigo Jiménez de Rada; porque si para los juglares no hubo pared medianera entre poesía y realidad, tampoco distinguieron los historiadores entre leyenda poética e historia averiguada [2]. Las gestas y más tarde el Romancero fueron el cauce por donde discurrió la tradición histórica del pueblo, que cada generación heredaba para trasmitirla acrecentada a la siguiente. Tradición y creencia formaban así el horizonte que unificaba la vida española, desunida y sin nada tangible y presente que valiese como centro de común referencia. Castilla

[1] En el texto en cuestión (III, 135) la palabra usada para "historia" es *ajbar*, plural de *jabar* 'información, relato, narración', "that comes to one from a person of whom he asks it" (LANE, *Lexicon*), o sea, algo que uno sabe porque ha pedido a otra persona que se lo refiera. Frente a eso, el gr. deriva de *ἱστορία* 'el que sabe, juez que arbitra un litigio'. En un caso la historia es lo recibido por tradición, en otro lo construído, lo averiguado.

[2] El Rey Sabio quiere además que todos lo entiendan, que el lector convierta en propia experiencia la doctrina moral, jurídica e histórica; no sólo escribe en castellano, sino que además interpreta todos los vocablos doctos que surgen en su obra ("cavernas quier dezir cuevas"), y formó así el primer diccionario español.

careció de capital fija, y su corte errabunda peregrinaba de ciudad en ciudad; faltaba un sentimiento de dinastía nacional, puesto que la España cristiana estaba dividida en verdaderas "taifas" (Castilla, Navarra, Aragón), que a menudo luchaban entre sí como las taifas musulmanas del siglo XI, aunque todas se sintiesen como parte de España. Los registros de la corte de Castilla no se conservaron en ninguna parte, pero la tradición oral mantuvo el recuerdo de los grandes hechos, y de los quehaceres y riesgos comunes. Todavía en el siglo XVII el pueblo poseía un conocimiento sorprendente de su historia, no aprendido en libros ni escuelas. El pícaro Guzmán de Alfarache contaba a uno de sus amos, un italiano, buena parte de la historia de su patria, y al ser preguntado dónde había aprendido todo aquello, respondió que "todo lo que había referido eran cosas muy sabidas, que por tradición andan de lengua en lengua, y es menester más habilidad para inorallas que para sabellas; pues eran cosas notorias, aunque de *hechos que pasan*, que no es menos notoriedad que la de hecho permanente, como es estar Roma y Nápoles *fundadas* en sus sitios"[1]. En su encomio ditirámbico de España, Guzmán expone primero su convicción de ser su patria el mejor y más grande país del mundo, "la que no tiene superior y todas son sus inferiores", y luego recuerda las hazañas hispánicas desde la época romana hasta los días en que vive; no cita *cosas*, nada "fundado", es decir, objetivado en realidad visible (ciudades, creaciones, descubrimientos, etc.), pues se limita a expresar dogmáticamente su creencia en la grandeza de España ("columna de la Iglesia, defensión y propugnáculo de la religión"), y a mencionar nombres dignos de eterna fama. Vivir significaba para el pueblo rendir culto al cielo, a la tradición gloriosa y a la propia tierra, que era otra forma de tradición. España nunca planeó su existencia con vistas a un futuro de realizaciones materiales, sino con la mira puesta en una eternidad celestial o de fama imperecedera. Vivir fué igual a sentirse fluyendo dentro de una tradición que ha prejuzgado lo que uno ha de ser: "Nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar". Hubo un momento en que el pueblo, muy dentro del mesianismo islámico-judaico, creyó que los tiempos habían llegado,

[1] *Bib. Aut. Esp.*, III, 369-370.

y que los Reyes Católicos significaban el logro de todos los sueños, la libertad de toda traba y tiranía [1]. No tardó en sobrevenir el desengaño, aunque se produjo entonces el más extraordinario espejismo regresivo de la historia moderna. Como la forma de vida estaba encuadrada por la tradición de una parte, y el ilusionismo mesiánico de otra (rasgos ambos esencialmente orientales), al fracasar éste, no hubo otro remedio sino volver a aquélla. Entonces se produjo lo que he llamado alguna vez el ritmo regresivo de la historia hispana, y así se entiende el hecho asombroso de que España lleve siglos intentando desandar lo andado y volver a los tiempos de los Reyes Católicos.

No obstante la vastedad del Imperio español, aún envidiado y temido en el siglo XVIII, España ha solido añorar el momento juzgado único de Fernando e Isabel; al pronto ocurre comparar semejante estado de ánimo con lo acontecido a la Roma imperial, que tan a menudo echaba de menos los siglos gloriosos de la República, pero la diferencia es que en Roma se pensaba en una institución, y en España en lo hecho concretamente por dos personas. La Guerra de las Comunidades (1520-1521), tuvo como principal motivo la exigencia de que se restableciera la situación que el pueblo había conocido bajo aquellos monarcas, sobre todo en materia de impuestos. Carlos V no logró ocupar el lugar prestigioso de sus abuelos, y nadie deseó nunca seriamente retornar a su reinado. Felipe II quizá tuvo más enemigos que panegiristas; Cervantes escribió a su memoria versos de punzante ironía, y no se extrañó de que dejara el país en la miseria, porque "dicen que tu tesoro, en el cielo lo escondías". Quevedo lo llamó, sutilmente, incapaz de esfuerzo bélico: "era más formidable cuando sólo trataba consigo las razones de Estado, que acompañado de fuerzas y gente". Quevedo sabría, como todo el mundo, que el rey había dicho en la batalla de San Quintín, que no comprendía cómo a su padre le gustaban aquellas cosas. Termina su acerado retrato del cuerpo y alma del Rey Prudente con esta frase tensa como una ballesta: "Su miedo fué muy costoso, y supo pocas veces replicar a sus sospechas" [2]. Recordemos,

[1] He hablado de ello en la *RFH*, 1941, II, 14 y sigs.

[2] *Grandes anales de quince días.*

además, aquel fraile carmelita (pág. 181) que juzgaba natural que Felipe II permaneciera largo tiempo en el purgatorio, de donde salió a los pocos días gracias a Santa Teresa.

Como quiera que ello fuese, a medida que la situación de España se hizo más problemática, la vista se dirigió a los Reyes Católicos, no a Carlos V ni a Felipe II. Para Quevedo, el rey Fernando "supo ser rey y enseñar a que lo fuesen otros" [1]; en su reinado el valor efectivo de la moneda coincidía con el nominal [2]. Baltasar Gracián ensancha el pensamiento de Quevedo, y piensa que pueden "forjarse cien reyes de un don Fernando el Católico, y aun le quedaba sustancia para otros tantos" *(El criticón,* 1657). Ya había usado de parecida hipérbole al principio de *El político* (1640): "Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado". Encomios parecidos figuran ya en *El héroe* (1637).

Tales laudes no deben tomarse como exuberante floración de la edad barroca, porque reaparecen con más llano estilo en las *Cartas marruecas* (1793) de don José Cadalso, de quien esperaríamos una actitud más bien futurista, en un momento en que la ciencia y la razón alentaban la confianza en el progreso y en la perfectibilidad sin límites. Cadalso ni siquiera vuelve los ojos a Carlos III y a su esfuerzo gigantesco para modernizar a España; cree sencillamente que "la monarquía española nunca fué más feliz por dentro, ni tan respetada por fuera, como en la época de la muerte de Fernando

[1] *Carta del rey don Fernando el Católico* (1621).

[2] *El chitón de las tarabillas,* en donde Quevedo hace hablar a las monedas: "Dice el real de plata... que él valía cuatro reales de cobre en tiempo de don Fernando el Católico; que vino el glorioso emperador Carlos V, y las necesidades, o las revueltas o la desorden (que no afirma cuál de éstas cosas fué) le quitaron un real, y quedó valiendo tres. Vino Felipe II, y quitáronle otro, y valió dos... Vino el señor rey don Felipe III, y quitáronle otro real, y valió el real de plata un real de cuartos". Obsérvese que al mencionar al Rey Católico le pone "don", que no tienen ni el Emperador ni Felipe II; Felipe III lo lleva por ser el monarca reinante. El valor del adjetivo "glorioso" que precede a Carlos V, va neutralizado por las "necesidades, revueltas, desorden", que inician el derrumbamiento de las virtudes de la monarquía, la cual, para Quevedo lo mismo que para sus contemporáneos, empezaba realmente con Fernando e Isabel.

el Católico (1516). Véase, pues, qué máximas, entre las que formaron juntas aquella excelente política, han decaído de su antiguo vigor; *vuélvaseles a dar éste*, y tendremos la monarquía *en el mismo pie* en que la halló la casa de Austria." Pretendía Cadalso hacer andar para atrás el reloj de la historia, combinando el mesianismo regresivo de los españoles con el abstracto intelectualismo del siglo XVIII. Con no menos fe se expresa don Diego Clemencín, un gran erudito muerto en 1834: "Si los siglos inmediatos hubieran seguido el camino que les indicaba el ejemplo de Isabel, y perfeccionado progresivamente sus máximas con los auxilios de la experiencia y del saber", entonces, "España habría poseído la potencia naval de Inglaterra" [1].

De este modo, la tradición y el mesianismo se integran en la realidad personal de quienes los viven. Don Diego Clemencín manejaba su creencia en Isabel la Católica lo mismo que el juglar del Cid hacía planes respecto de su héroe sobre el supuesto de que tuviese "buen señor". Si el Cid hubiera tenido buen señor, y los Reyes Católicos buenos sucesores... La historia y la realidad se convierten así en una soñada superficie sobre la cual la voluntad trazase bellos arabescos.

[1] *Elogio de la Reina Católica*, pág. 32. Huelga decir que no he pretendido agrupar numerosos textos; me limito a aquellos que me salen al paso, y son plenamente significativos. La memoria de los Reyes Católicos ha sido execrada por quienes, pensando tan abstractamente como Cadalso, achacan a dichos monarcas la expulsión de los judíos, la Inquisición y el llamado "atraso" de España. Los españoles e hispanoamericanos que ingenuamente maldicen de su pasado —es decir, de ellos mismos— son ejemplos de lo que llamé "vivir desviviéndose", y que es forma consustancial del vivir hispano. Lo que vale para nosotros es que elogios y dicterios brotaron siempre del fondo del alma de quienes los expresaban; en cambio, trasciende a retórica convencional, o a partidismo político o religioso, lo dicho acerca de otros monarcas célebres o funestos. Caben aquí las adulaciones de los contemporáneos a los reyes de quienes recibían o esperaban beneficios. Dice Bernardo de Valbuena que Felipe III, con el duque de Lerma,

El grave sucesor de un rey prudente,
Hará el mejor gobierno que en Castilla
Haya tenido la española silla.

(*Bib. Aut. Esp.*, XVII, 164 *b*.)

CAPITULO VII

PENSAMIENTO Y SENSIBILIDAD RELIGIOSA

Carecemos de una historia adecuada de las ideas y de los sentimientos religiosos de la España cristiana durante la Edad Media, y no vamos ahora ciertamente a llenar tan considerable vacío. De cualquier modo que ello sea, el único pensador de alto rango que cabe mencionar, es el arcediano de Segovia Dominico Gundisalvo (o sea, Domingo González), la figura más eminente de la llamada Escuela de Traductores de Toledo [1], organizada bajo el patrocinio del arzobispo don Raimundo (1126-1152). Domingo González escribía en latín lo que Juan Hispalense y el judío Ben Daud traducían del árabe; mas aparte de esa labor sin originalidad, González escribió obras completamente suyas en las que intentó armonizar el pensamiento aristotélico, neoplatónico y musulmán. La filosofía era, por consiguiente, lo que cabía esperar dadas las circunstancias de la vida española, o sea, una síntesis de Oriente y Occidente, como lo serán en adelante las formas más altas de la civilización ibérica. De haber poseído la España cristiana una filosofía sistemáticamente formulada, se habría inscrito en el perfil esbozado por el Arcediano de Segovia, el cual, notémoslo, es considerado por Menéndez y Pelayo como un heterodoxo. Sus obras más importantes son: *De unitate*, *De processione mundi*, *De anima*, *De immortalitate animae* y *De divisione philosophiae*. Dios no crea directamente las almas, sino por medio de los ángeles, quienes no las crean de la nada, sino de

[1] En realidad no existió nada semejante a una escuela organizada, sino traductores que hicieron sus versiones para responder a la curiosidad filosófica y científica de la Europa cristiana; sus tareas parece que ya existían antes del siglo XII, y no estuvieron limitadas al grupo de Toledo, aunque éste fuera el centro principal de aquellas actividades. *Cf.* J. M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942, págs. 8-9.

la "materia espiritual", un concepto que sin duda habría gozado de la simpatía de Unamuno. La sustancia corporal y la espiritual, en tanto que procedentes de Dios, son incorruptibles e infinitas: "todo cuerpo, en cuanto cuerpo, es perpetuo". No es mi propósito ahora, sin embargo, analizar el pensamiento de González, infecundo dentro de España, pero que fructificó en Guillermo de Auvernia, en San Buenaventura y en Alberto Magno, y ofrece así alto valor dentro de la escolástica europea [1]. Aquella mente poderosa brilla solitaria en el siglo XII, y confirma la idea de que en España todo fué a la vez posible e imposible. A tono con los problemas de su tiempo, Domingo González pasó como un meteoro, lo mismo que acontecerá a Luis Vives en el siglo XVI.

UNA OJEADA A CATALUÑA

Fuera de Castilla aparece la extraordinaria figura de Raimundo Lulio (¿1232?-1315), situada en el marco cristiano-islámico de la vida española, aunque su posición dentro de él sea la que corresponde a las circunstancias de Cataluña. No siente Lulio ningún reparo en confesar sus analogías con la mística sufí, que toma como modelo:

> Blanquerna recordó cómo una vez, siendo apóstol, un sarraceno, le refirió que hay entre ellos hombres religiosos; entre éstos los más estimados son los que llaman sufís; dicen palabras de amor y se sirven de ejemplos breves, que suscitan gran devoción. Sus palabras necesitan ser explicadas; al trabajar para entenderlas, el entendimiento se levanta, y la voluntad multiplica y eleva su devoción. Cuando Blanquerna hubo considerado estas razones, se propuso escribir su libro en la manera que acabamos de decir [2].

Esta relación con el Islam como estilo de vida es lo que ahora interesa, y no la doctrina misma de Lulio, considerada como católica

[1] Ver J. A. ENDRES, *Die Nachwirkung von Gundissalinus' De immortalitate animae*, en *Philosophisches Jahrbuch*, 1900, XII, 382-392, y la importante bibliografía sobre González en B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlín, 1928, págs. 729-730.

[2] *Libre de Amich e Amat*, edic. M. Obrador, 1904, pág. 47.

y ortodoxa por los más exigentes, y sobre la cual hay abundante bibliografía [1]. Cuando los castellanos aún se abstenían de imitar consciente y literariamente el subjetivismo religioso y lírico del Islam, y evitaban así la confesión personal, este arrebatado mallorquín se situó al nivel de los enemigos que intentaba convertir. El resultado fué un estilo en donde alternan los temas de alta espiritualidad con referencias a detalles materiales que sorprenden; la mezcla de ambos planos produce impresión de popularismo ingenuo, de abandono sin reserva a cuanto se siente y se piensa, de "realismo". Con las abstracciones y alegorías del *Blanquerna* se encuentran pasajes como los siguientes:

> Los niños deben criarse con leche, porque si no, se ponen roñosos y con costras, y tienen verrugas y vejigas... De cada casa salía una sirvienta que llevaba capa de lluvia y galochas a su señor y a su señora que estaban en la iglesia... Vió al fondo de la casa dos camas de sarmientos en las cuales había muy poca paja, y en cada una tan sólo una frazada [2].

Nada comparable hubo en la Castilla del siglo XIII, privada entonces de lírica, de mística y de una prosa como la de Lulio. Como se sabe, los géneros cultivados allá fueron la épica, la poesía docta (santos y héroes de la antigüedad), la historia y el tratado moral o jurídico. La intimidad del escritor, real o imaginada, no constituía tema de expresión [3], mientras en Cataluña ya en el siglo XIII fué posible una crónica autobiográfica como la de Jaime el Conquistador (1208-1276), suegro de Alfonso el Sabio. Se discute si esta crónica fué escrita realmente por el Rey, o por alguien que siguió su vida en los menores detalles, o anotó lo que don Jaime le dictaba y lo observado por sí mismo. Desde el punto de vista literario importa

[1] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, III, 1918, págs. 257-273. B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 1928, pág. 759. E. ALLISON PEERS, *Ramón Lull*, 1929, págs. 422-434.

[2] Págs. 31, 100, 108 de la edición de Barcelona, 1935. Ver antes pág. 230.

[3] Aunque Berceo se refiera a su propia persona, lo hace en la forma que luego veremos, porque su tema no es su vida, sino la de los santos. El enfoque lírico de un "yo" que habla de sí mismo, no aparece hasta el siglo XIV (1333) con el arcipreste de Hita, según también diremos luego, aunque la auténtica confesión de la intimidad de una vida no ocurra sino en Santa Teresa, inclusa también en la tradición oralmente viva de la espiritualidad musulmana.

poco la materialidad del hecho; lo esencial es que existe una forma autobiográfica, y un tema humano que sólo tiene sentido dentro de aquélla, porque lo que se expresa está visto y vivido en la escala que ofrece el microscopio de la propia conciencia. El Rey, o quien escribiera la Crónica, expresó lo que pone de manifiesto el examen de las reacciones del alma, por juzgarlo normal y digno, o sea, por vivir en un ambiente en donde se miraba ya como natural y valioso dar al público las propias intimidades. En un difícil momento de la conquista de Valencia, el Rey pasó mala noche:

> Con esto fuimos a acostarnos [1], y no quisimos descubrir la conversación habida a ninguno de los que estaban con Nos y aunque estábamos en enero cuando hace gran frío, estuvimos dando vueltas en la cama, de un lado a otro, más de cien veces; sudábamos como si estuviésemos en un baño. Después de pensar mucho, nos dormimos agotados de cansancio por el largo insomnio. Entre la media noche y el alba volvimos a nuestro pensamiento. (Edic. M. Aguiló, 1874, pág. 281.)

Lo que aquí se describe no son los hechos que le acontecen a uno, sino el mismo proceso de vivirlos. La distancia entre ese estilo y el de la Crónica de Alfonso el Sabio es igual a la que existía entre las formas de vida de Cataluña y de Castilla. Toda la Crónica de don Jaime está escrita con el mismo aire de abandono familiar, que coincide con el hecho de usar el catalán hablado en la vida diaria, una lengua aún escasamente usada en poesía, cuyo medio expresivo era la de los trovadores de Provenza [2]. Lo que impide a este estilo caer a ras de tierra, lo que le da tensión, es el sentimiento de que todo aquello acontece a una persona regia, consciente del valor y alcance de sus actos más mínimos, porque, repito, la objetividad de los sucesos vale aquí menos que la conciencia de vivirlos y del interés sentido por ellos. Por eso don Jaime, al igual que Lulio, engloba en la expresión lo espiritual y lo sensible, lo hermoso y lo feo

[1] Don Jaime se expresa en plural, como corresponde a su regia persona.

[2] En los diálogos con su hijo, don Jaime conserva el habla de éste, que era el aragonés y no el catalán: "Se[n]yor, lo que yo feyto he me pesa muyto, e muyto gran dolor n'he en mon coraçón... E viengo aquí a Vostra Mercé, e fets de mí e de les mies coses lo que vos queredes", etc. (pág. 501). Lo mismo acontece en otros casos, cuando son castellanos los que hablan.

(sudor del desvelado, costras de la piel de los niños), todo ello según los usos de la espiritualidad musulmana de que luego se tratará. A esto debemos, en último término, la belleza elemental de la Crónica de don Jaime, su fragancia de pradera no hollada; en su ingenua firmeza se funden la impresión de lo remoto y de lo inmediato.

He aquí cómo dialogan el rey y don Bernardo Guillén de Entenza, antes de emprender cierta operación militar:

> ¿Cómo? —dijimos Nos— ¿no habéis llevado víveres a Burriana, por mar y por tierra? Porque nosotros no tenemos nada... Dijo don Bernardo: "Tengo en Tortosa 300 cahices de trigo, de la medida de Aragón, y 50 tocinos; pero los tengo empeñados en 1.500 sueldos". Dijimos Nos: "Por Dios, don Bernardo Guillén, a mí y a vos nos habéis jugado una mala pasada; fiándome de vos no me había preparado, y no puedo ayudaros ni a vos ni a mí"... Cuando a la mañana siguiente vino don Bernardo, ya habíamos pensado cómo había que proceder, y le dijimos: "Lo único que se me ocurre es marchar a Burriana, si me dais todas las acémilas que tenéis aquí"... Fuime a Burriana pero al ir a levantar el campo vimos que una golondrina había anidado sobre nuestra tienda, y mandamos que la dejasen hasta que no se fuese con sus hijuelos, pues había venido a anidar allí confiando en Nos (pus *en nostra fe* era venguda) [1].

La golondrina no figura aquí como suceso militar, ni por motivos sentimentales (la ternura hacia los pájaros), o religiosos (el pueblo respeta a las golondrinas a causa de la extendida creencia de que ellas quitaron las espinas de la cabeza de Cristo); la golondrina está inclusa en el halo de la realeza, en el ámbito de la hospitalidad y de los deberes del señor para con su vasallo, en la conciencia que don Jaime tiene del valor de todo cuanto afecta a su regia persona. De ésta emana la luz que nos hace visibles los cahices de trigo, los tocinos y la golondrina. Se combinan aquí los motivos genéricos (estructura moral de una sociedad con sus figuras típicas y su escala de rangos) y los motivos de sensibilidad individual: quien se revuelve en la cama no es "un rey" sino don Jaime, al cual otra persona muy

[1] Edic. cit., págs. 257-258.

concreta, don Bernardo, juega una mala pasada. Los hechos narrados no se agotan del todo en estructuras objetivas, didácticas y suprapersonales, pues vienen a converger en último término en la vivencia exclusiva de una persona individualizada.

Es seguro que el lector piensa en este momento en la Crónica del rey San Luis por el señor de Joinville, obra de mayor volumen humano y artístico, en donde la biografía del Rey se entremezcla con la autobiografía del cronista. Mas como lo que interesa en la presente ocasión no es parangonar méritos literarios, sino entender una peculiaridad de estilo, vamos a poner frente a frente un pasaje de Joinville y otro del rey Jaime, en los cuales ambos sacan a primer término actos emotivos realizados por ellos. Helos aquí:

A seguida de conquistar la ciudad de Murcia, don Jaime hizo consagrar una de las mezquitas, que quedó convertida en "esglesia de nostra dona sancta Maria... E quan vench al segon dia e fo aguizat l'altar, nos lo faem guarnir gran matí ab la roba de nostra capela. E ab nostres creus e ab ymage de nostra dona sancta Maria moguem de la albergada on nos estavem en la ost, e a peu venguem e entram per la vila entro en la esglesia... E quan vim l'altar ens acostam a ell, pres nos tan gran devocio de la gracia e de la misericordia que Deus nos havia feyta per prechs de la sua Mare... E nos, abraçats ab l'altar, ploram tant fort e tant de cor, que per anadura d'una gran milla nons poguem partir d'aquel plorar ni del altar. E faem cantar *Veni, creator spiritus*, e puys

"Or avint ainsi que une contenue me prist, et toute ma mesnie aussi. Ne onques un jour toute jour je n'oy onques qui me peust aidier ne lever; ne j'atendeoie que la mort, par un signe qui m'estoit delez l'oreille: car il n'estoit nus jours que l'on n'aportast bien vingt mors ou plus ou moustier; et de mon lit, toutes les fois que on les aportait, je ouoie chanter, *Libera me, Domine.* Lors je plorai et rendi graces à Dieu, et li dis ainsi: «Sire, aourez soies-tu de ceste soufraite que tu me fais; car mains bobans ai eus à moy couchier et à mon lever. Et te pri, Sire, que tu m'aides, et me delivres de ceste maladie». E aussi fist-il, moy et

la missa de *Salve, sancta parens.* E aço feyt, entram nosen en l'alcacer albergar ab gran alegria" (edic. M. Aguiló, pág. 452) [1].

ma gent" (edic. N. de Waillys, § 416) [2].

Las diferencias entre ambos textos son más importantes que sus analogías —llorar y dar gracias a Dios—. Joinville dirige la expresión de su vida por el cauce de la reflexión: sabe que puede morir porque oye cómo traen a la iglesia a las víctimas de la epidemia; explica que Dios le haya mandado su enfermedad para castigarlo por su vida disipada; sus lágrimas proceden de miseria física y temor a la muerte, y ruega a Dios a fin de obtener el beneficio personal de su salud. La religión de Joinville no es efusiva ni lírica; descansa en la idea de un orden objetivo, creado por el vasallaje espiritual del

[1] "Cuando al cabo de dos días estuvo arreglado el altar, lo hicimos adornar muy de mañana con los ornamentos de nuestra capilla... Y con nuestras cruces y con la imagen de Nuestra Señora Santa María, salimos de nuestro alojamiento en el real, y llegamos a pie y entramos por la ciudad hasta la iglesia... Y cuando vimos el altar nos reclinamos en él, y nos sentimos henchidos de gran devoción por la gracia y la misericordia que Dios nos había hecho, a ruego de su Madre... Y Nos, abrazados con el altar, lloramos tan fuerte y tan de corazón, que durante el tiempo que se tarda en andar una buena milla no pudimos separarnos de aquel llorar ni del altar. E hicimos cantar *Veni, creator spiritus*, y luego, la misa de *Salve, sancta parens.* Y hecho esto, fuimos a aposentarnos en el alcázar con gran alegría." ***Andadura***, con el sentido de 'tiempo que se tarda en andar' se usó también en castellano, aunque no lo note el *Diccionario histórico* de la Academia Española: "Quando llegaron a la villa fallaron las puertas cerradas... e ovieron estar aquella puerta andadura de dos leguas, fasta hora de nona" (*Crónica de Fernando IV*, edic. Benavídez, pág. 12). "Duró la entrada de la puerta andadura de dos leguas" (*ibid.*, pág. 23).

[2] "Aconteció entonces que me entró una calentura pertinaz, a causa de la cual tuve que acostarme lo mismo que toda mi gente. Durante todo ese tiempo, no hubo un solo día en que alguien pudiera ayudarme y levantarme; y no esperaba sino la muerte, a causa de algo que podía oír muy bien: no había día que no trajesen a la iglesia unos veinte muertos bien cumplidos, y siempre que llegaban, oía cantar desde mi cama *Libera me, Domine.* Entonces lloré y di gracias a Dios, y le dije así: «Señor, adorado seas por el sufrimiento que me envías, porque he desplegado mucho fasto al acostarme y al levantarme. Y te ruego, Señor, que me ayudes y me libres de esta enfermedad». Y así lo hizo para mí y mi gente."

hombre respecto de Dios. Refiere las desdichas que le acontecieron en San Juan de Acre a fin de que los lectores "confíen en Dios en sus persecuciones y tribulaciones; y Dios les ayudará como me ayuda a mí" (§ 406). Joinville cree y piensa más que siente. En su sistema de creencias no cabe la guerra santa, según hemos visto; cuando su despensero propone que todos se dejen descabezar en la seguridad de que irán al paraíso, Joinville dice tajantemente: "Nous ne le creumes pas" (§ 319). Cuando todos se confiesan, Joinville no se acuerda de haber cometido ningún pecado, "y *reflexioné* que cuanto más me defendiera y esquivara, peor me iría" (§ 354). Este buen senescal de Champagne se sentía bien encajado en una estructura social en la cual lo divino se armonizaba ordenadamente con lo humano; vivió sus brillantes proezas pensando en narrarlas: "todavía vos y yo —le dice el conde de Soissons— hemos de hablar de esta jornada en «les chambres des dames»" (§ 242).

Joinville conecta cuanto ve y le acontece con un orden objetivo y justificado, pero no lo integra en la "irracionalidad" de su propia experiencia; para don Jaime, la importancia de lo que refiere deriva del hecho de vivirlo él. La anécdota de la golondrina no puede hallarse en Joinville, incapaz de llorar por lujo emotivo como don Jaime, abrazado al altar de la Virgen durante un tiempo cuya medida es, a su vez, existencial y no objetiva: lo que uno tardaría en caminar una buena milla. El Rey revela así su básico españolismo —espontaneidad, desmesura, reducción del orden objetivo a la posibilidad de abarcarlo en la propia existencia. El Rey de Aragón planea una cruzada como un asunto "suyo", como un gran gesto; garbo y prestancia son rasgos característicos de la personalidad de don Jaime, que se niega altivamente a declararse tributario del papa. Al marcharse de la corte pontificia el viejo Rey hace caracolear su caballo —"faem li fer una gran parada"—, y el cronista nota el comentario de los franceses que lo contemplan: "el Rey no es tan viejo como decían". El cual Rey al marcharse dice a sus barones: "Hoy queda honrada toda España" (§ 353).

Don Jaime confía más en sí mismo que en el orden imperante; su auténtica religión descansa en su fe en la Virgen, en su amor marial. La Virgen es para él lo que Santiago había sido para leoneses y castellanos, aunque con un matiz lírico y emotivo ausente en el culto

del Apóstol[1]. Don Jaime cree poco en magias sobrenaturales. Cuando un franciscano —"un menoret"— refiere la visión de otro fraile, en la cual el Rey aparecía como salvador de España, don Jimeno de Urrea replicó que "buenas eran las visiones", pero que tenían que pensar en algo más práctico (§§ 389-390). No creo que fuese posible semejante observación en una crónica castellana. La intensidad del sentimiento personal está aquí en razón inversa del valor asignado al orden objetivo. Don Jaime se mueve por entre una sociedad desarticulada, y confía en sí mismo más que en sus nobles. Cuando le traen un mensaje del rey moro de Valencia, escribe que "aquellas palabras no las comuniqué a ninguno en mi ejército, fuese o no rico hombre, porque había muchos a quienes no agradaba la conquista de la ciudad, la cual preferían fuese de los moros" (§ 271). Al informar a sus nobles de la rendición de Valencia, aquéllos "palidecieron como si los hubiesen herido en medio del corazón; sólo el arzobispo y algunos obispos dijeron que agradecían a Dios el bien y la merced que nos concedía; de los demás, ninguno alabó ni dió gracias a Nuestro Señor, y se limitaron a preguntarnos cómo y de qué manera había acontecido aquello" (§ 281). En otra ocasión dice a sus ricos hombres: "Idos en hora mala, que Nos haremos bien sin vosotros lo que deseamos" (§ 519). Uno de los consejos dados por don Jaime a su yerno Alfonso X de Castilla fué que "si no podía mantener unida a él a toda la gente de su reino, que retuviera por lo menos a dos clases, la Iglesia y las villas y ciudades de su tierra, porque son gente que Dios ama más que a los caballeros; los caballeros se sublevan contra el señorío más pronto que los otros, y contando con los eclesiásticos y con el pueblo, cabe destruir a los caballeros" (§ 498).

Existe, pues, manifiesta solidaridad entre el estilo familiar y hasta llanote, a veces, de la Crónica, y el poco respeto del Rey por la sociedad en torno a él; más importante que el orden objetivo es el sentimiento de apoyarse en la propia vida, hacia la cual gravita lo espiritual y la observación de la realidad. Ésta es captada teniendo en cuenta el propio interés, dentro del cual se borra la distinción entre alto y bajo, entre lo digno y lo vulgar, y con ello nos encontra-

[1] "Car lo be que jo ni vosaltres havem què Deus nos fa, *tot* ho havem per ella quen prega al seu fiyl per nos" (§ 453).

mos de nuevo en el ámbito de la tradición moruna, habituada a ignorar los confines entre la propia experiencia y el mundo de los principios objetivos. Ese modelo de vida no hallaba entre los catalanes la resistencia que le ofrecían los castellanos, afanosos por labrarse, hasta donde pudiesen, una vida estructurada objetivamente, de tipo castellano y muy distinta de la islámica. Por eso huyeron del lirismo y de la expresión desbordada de su intimidad, y pudo surgir el código de las *Siete Partidas*, en donde Alfonso el Sabio dió forma moral y jurídica a la sociedad de su tierra. Aunque el rey de Castilla sufriera de la rebeldía nobiliaria (encabezada por su mismo hijo Sancho), seguía viendo el mundo moral como un orden jerárquicamente graduado. No eran, por tanto, los hechos lo que importaba, sino el espíritu de quienes los vivían.

Como ejemplo significativo, veamos la descripción que hace don Jaime de la muerte de su padre, Pedro II de Aragón, acaecida en la batalla de Muret: "El día que fué la batalla había yacido con una mujer, hasta el extremo (según se lo oí referir después a un repostero suyo llamado Gil, que fué después fraile del Hospital, y a otros que lo vieron con sus ojos), que no pudo tenerse de pie durante el Evangelio de la misa que se dijo antes de la batalla, y hubo de sentarse en su asiento" (§ 9). Tal desborde, sin reserva alguna, es impensable en una crónica castellana, nunca autobiográficas por otra parte. En cuanto a la de Joinville, la diferencia es manifiesta: don Jaime relata el vivir de los hechos que le acontecen, en tanto que el francés describe los hechos de su vida, ordenándolos en una jerarquía de valores objetivados: la santidad del rey Luis, la caballerosidad del señor de Joinville, los males y tribulaciones como resultado de la voluntad de Dios, las damas que en su día escucharán el relato de las proezas, etc. Tras de Joinville percibimos la tradición cortesana de María de Champagne y de Chrétien de Troyes [1]. Frente a todo eso, el caracoleo del caballo de don Jaime

[1] Quien estudiase en detalle e internamente la Crónica de Joinville debiera preguntarse si el contacto con el Oriente no ha dejado huellas en aquel magnífico relato. Aparecen en él Baudoin d'Ibelin "qui savait bien le sarrazinnois" (§ 354), su hermano Gui d'Ibelin, condestable de Chipre, "qui plus aimoit les gens de cest pays" (§ 339), 'Maistres Nicholas d'Acre, qui savait le sarrazinnois" (§ 361), etc. No puedo averiguar ahora qué deba al Oriente el auto-

para maravillar a los franceses, y su conciencia de haber salvado así el honor de España, son fenómenos de vida con valor esencialmente estético y existencial.

EL LIBRE DE AMICH E AMAT

Lulio nos dió antes la clave inicial para entender ciertas formas de vida catalana, puesto que en el *Libro del amigo y del amado* dice seguir el ejemplo de los sufís (pág. 280). A pesar de eso hay historiadores que siguen pensando que el místico mallorquín nada debe al Islam, lo cual no nos impedirá prestar más fe a lo que Lulio afirma y escribe, que a aquellas denegaciones. Lulio dice que los "más estimados entre los musulmanes religiosos son los sufís", y que *Blanquerna* (una parte del cual es el *Libro del amigo)* se inspira en modelos sufís. No se explicaría que el autor mintiera, escribiendo para lectores que sabían muy bien lo que era un religioso sufí —gentes que pululaban por caminos y ciudades, ni más ni menos que los frailes cristianos. Lulio no sintió escrúpulos en declarar su inspiración musulmana justamente por haber hecho suya la idea de la tolerancia islámica, muy de manifiesto en el *Libro del gentil y de los tres sabios* (pág. 209). Asín Palacios ha hecho ver repetidas veces las huellas orientales en Lulio[1], a pesar de lo cual algunos continúan sin saber qué pensar sobre el caso. No creo que Asín se haya ocupado en analizar en detalle el *Libre de Amich e Amat,* aunque bastaba lo escrito por él para incluir a Lulio en la zona de influencia del Islam, es decir, bastaba con lo escrito por Lulio, cuya obra no puede descomponerse, según hicieron algunos, en "manera" y "materia", o en "expresión" y "fondo". El libro de Lulio es igual a lo que expresa

biografismo de Joinville, su amplitud "realista", la descripción de aquel caballero a quien le habían cortado las corvas, y un sarraceno tiene que llevarlo "aus chambres privées à son col" (§ 325). Si se admite como normalidad histórica el que las expediciones de Carlos VIII de Francia influyeran en el estilo francés, parecería justo conceder alguna importancia a las Cruzadas, las cuales no es probable dejasen inafectadas las formas tradicionales de la vida francesa. Ya vimos antes que sin el Islam son ininteligibles las órdenes del Hospital y del Temple.

[1] *Abén Masarra y su escuela,* 1914, págs. 125-126, donde refiere a otros escritos suyos.

y a la manera como lo expresa, y por eso posee un sentido y un valor artísticos.

El delicioso *Libre de Amich e Amat* es un ejemplo de mudejarismo literario; la tradición neoplatónico-cristiana del amor divino se entrelaza en él con la mística musulmana, lo mismo que más tarde el arcipreste de Hita dará un sesgo cristiano a obras islámicas de amor terreno, según se verá más adelante. No se trata sólo de si las "ideas" (escasas y tenues en el librito luliano) proceden de San Agustín o del Islam, o de si la manera de este amor divino puede incluirse exclusivamente en la tradición cristiana:

> Yacía el amigo en lecho de amor: las sábanas eran de placeres; el cobertor, de languideces; la almohada, de llanto. Y cabía preguntarse si la tela de la almohada era como la de la sábana y la del cobertor.
>
> Vestía el amado a su amigo, manta, cota y gonela; le hacía sombrero de amor, camisa de pensamientos, calzas de tribulaciones y guirnalda de lloros [1].

Se presiente el integralismo, el lirismo plástico, de la escultura del siglo XVII con su entrelace de espíritu y materia, de divinidad y humanidad —las imágenes de Alonso Cano o Pedro de Mena. Ni en San Agustín, ni en San Bernardo hay nada comparable al estilo de Lulio, ni siquiera en el *Cantar de los Cantares.* La realidad más pedestre (sábanas, cobertores, almohadas) se inyecta de intención poética y simbólica: tampoco es cristiano el valor del sufrimiento para la fruición amorosa, un tema familiar a la erótica árabe, lo mismo religiosa que profana. Compárense, como un ejemplo entre muchos los siguientes pasajes:

"Veíase el amigo colgar, atar, golpear y matar por el amor de su amado; y preguntábanle quienes le atormentaban: «¿Dónde está tu amado?» Respondió: «Lo veis en la multiplicación de mis amores, y en cómo sustenta mis tormentos»" *(Amich e Amat,*

"Mi sufrimiento en el amor es mi salud, y mi ser, en la pasión, es mi no ser. El suplicio que a vosotros os da la muerte, es en mi boca más dulce que la felicidad... Le causaba tal deleite su tribulación que semejaba al que otros hombres experimentan

[1] Edic. Obrador, §§ 127, 128.

§ 52). "Quejábase el amigo del amado cuando le daba trabajos y dolores. Excusábase el amado diciendo que los trabajos y dolores de que le acusaba amor eran multiplicación de amores" (§ 71, etcétera).

con el bienestar... ¿Acaso oísteis hablar de un amor tan ardiente que hace enfermar al corazón sano hasta el punto de sentirse favorecido por el castigo y castigado por el favor?"[1].

Se encuentran además otros temas característicos de la erótica islámica, que veremos con más detalle al hablar del arcipreste de Hita e Ibn Hazm. Valgan como ejemplo "Las *señales de los amores* que el amigo hace a su amado son al comienzo lloros... Buscaba la soledad el amigo, y acompañaban los pensamientos a su corazón... Cuando el amigo tornaba a la compañía de las gentes... se hallaba solo entre ellas" *(Amich,* §§ 227, 228). Encontramos asimismo al calumniador (al *lauzengier* de la poesía provenzal, de origen igualmente árabe): "Lisonjeadores falsos [falsos loadors] hablaban mal un día del amigo en presencia del amado" (§ 247), lo cual carece de sentido si no tenemos presentes los modelos literarios de Lulio. A éstos ha de referirse también la sumisa resignación del amigo a la voluntad del amado, el *tawakkol* de los sufís. He aquí algún ejemplo:

"Compró el amado para honra suya a un hombre esclavo y sometido a pensamientos, languideces, suspiros y llantos; preguntóle qué comía y bebía, y respondió que lo que quería. Preguntóle qué vestía, y respondió que lo que quisiera darle. Preguntóle qué quería, y respondió que lo que él quisiese. Y dijo el amado: «¿Tienes voluntad?» Respondió que el siervo y sometido no tiene otro

"¿Dónde está la humilde sumisión, dónde las lágrimas, las vigilias y el insomnio?... He reflexionado sobre los dones que Dios concede a su servidor cuando éste le obedece y se somete a su servicio, y sigue ese camino toda su vida" (Ibn Al-'Arif, edic. Asín, págs. 61, 64)[2].

[1] Estos pasajes proceden de Ibn Al-'Arif (1088-1141), un sufí de Almería; ver su *Mahāsin al-Mayālis,* trad. de M. Asín, París, Geuthner, 1933, págs. 37-40. Se trata de un lugar común abundantísimo.

[2] Para la abnegación total, solidaria del goce en el sufrimiento, ver Ibn

querer sino obedecer a su señor y a su amado" *(Amich,* § 214).

Notable es también el siguiente paralelo:

"Alababa el amigo a su amado, y decía que éste había traspasado *donde,* porque está allí donde no puede alcanzar *donde.* Y por eso, cuando preguntaban al amigo dónde estaba su amado, respondió: «Está, pero no sabía dónde; sabía sin embargo que su amado estaba en su recuerdo»" (§ 213).

"He visto a mi Dueño con el ojo de mi corazón y he dicho: No hay duda de que Tú eres Tú.

Tú eres el que ocupas todo *donde,* y allí donde ningún *donde,* allí estás Tú.

Ocupas el límite de la proximidad y de la lejanía, y el *donde* no conoce donde Tú estás."

El segundo texto es una poesía de Al-Hallay (858-922), citada por Ibn Al-'Arīf (edic. cit., pág. 48). Aquel célebre mártir había dicho en otra ocasión que "quien busca a Dios en la consonante *ya,* entre el *alif* y el *nun,* lo pierde" [1], lo que se entiende pensando que *ayn* significa 'donde'; es decir, a Dios no se le puede situar en el centro de ningún *donde.* Según Al-Hallāy a Dios sólo puede llegarse en una comunicación sobrenatural con Él, cuyo primer resultado es que el "fiat" divino se produzca en nosotros (Massignon, pág. 542). Según Lulio, el Amado, o sea Dios, está "en el recuerdo, remembrament" del Amigo. La mística de Lulio tendría que ser cuidadosamente estudiada en relación con el sufismo, y muy especialmente con las doctrinas de Al-Hallāy, tarea imposible para mí en esta ocasión. Notemos, en todo caso, el papel central del amor en la teología dogmática de Al-Hallāy; Dios se contempla en la totalidad del amor, porque "en su esencia, el Amor es la esencia de la esencia, es para Él sus atributos, en todas sus ideas"; lo cual explica el verso del poeta

HAZM, *The Dove's Neck-Ring* (trad. A. R. Nykl, págs. 60-65), que sólo trata del amor humano. Para el *tawakkol,* o abandono total a Dios, como estado místico, ver L. MASSIGNON, *Lexique technique de la mystique musulmane,* pág. 228, quien señala el aspecto quietista de tal virtud. Pero Ibn 'Arabī es quien más habla de ella. Siendo en su raíz cristiana, la renuncia total de la voluntad logró desarrollos peculiares dentro de la mística islámica; ver M. ASÍN, *El Islam cristianizado,* págs. 56, 146 y *passim.*

[1] L. MASSIGNON, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam,* pág. 130.

persa Abu-l-Jayr: "Dios dice: «Yo soy el Amor, el Amante y el Amado»" (Massignon, pág. 604). Es difícil no asociar con ello —puesto que Lulio declara abiertamente seguir modelos sufís— estos pasajes del *Libre de Amich e Amat*:

> A la diestra de amor está el amado, y el amigo está a la siniestra; y por eso, sin que el amigo pase por amor no puede llegar a su amado. Y ante el amor está el amado, y tras el amado está el amigo; y por eso el amigo *no puede llegar a amor hasta què sus pensamientos y deseos han pasado por el amado* (§ 250). Díme, loco, ¿qué hacía tu amado antes que el mundo fuese? Respondió: Convenía en ser [*covenia a esser*] por diversas propiedades eternas, personales e infinitas en donde son amigo y amado [*on son amich e amat*] (§ 252).

Según Al-Hallāy, en la creación, Dios hizo visibles sus propios atributos: "Creó una imagen; esta imagen es su imagen, imagen de la esencia, y Él, Dios, cuando mira una cosa, crea en ella una imagen para toda la eternidad futura [en la que] se encontraron la ciencia, el poder, el movimiento, la voluntad y todos los atributos. Cuando Dios irradia a través de una individualidad, ésta deviene *él, Él*" (Massignon, págs. 605-606). He ahí las "propiedades eternas" en donde coinciden "amigo y amado" según Lulio, y que existían antes de la creación en la anterioridad preeterna de Dios, según Al-Hallāy[1].

Otro caso demostrativo de la relación entre Lulio y la mística sufí son los carismas, o sea los prodigios que el favor divino permite realizar al hombre santo. He aquí uno:

[1] Es difícil determinar hasta qué punto deban calificarse de panteístas tales efusiones místicas, y sale de nuestro propósito entrar en ese problema. Baste decir que el sufismo, al igual de la especulación neoplatónica que le sirve de base, está siempre inclinado a borrar los límites entre el hombre y Dios. P. Pourrat nota que los comentaristas medievales de Dionisio el Areopagita "comprendiendo mal la doctrina del retorno de los seres a Dios, cayeron en errores panteístas" (*La spiritualité chrétienne*, I, 353). Un sufí dice: "En el principio mi alma y la tuya no eran sino una... Yo no soy yo, Tú no eres Tú... Yo soy a la vez Yo y Tú, Tú eres a la vez Tú y Yo" (I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, pág. 127, en donde se hallarán más textos sufís acerca del particular: "El amor de Dios, entre los sufís, es la fórmula del esfuerzo concentrado del alma para absorber la *apariencia* de la existencia personal en la *realidad* del Ser divino que lo abarca todo").

"Andaba el amigo por tierras extrañas, y en el camino fué acometido por dos leones. Pavor de muerte sintió el amigo, porque deseaba vivir para servir a su amado; y mandó su recuerdo [*remembrament*][1] a su amado, para que amor le acompañara en su tránsito, y con él pudiese soportar mejor la muerte. Mientras que el amigo recordaba al amado, vinieron los leones humildemente al amigo, le lamieron las lágrimas de sus ojos, y le besaron las manos y los pies. Y fué en paz el amigo a buscar a su amado" (§ 109).

"La sumisión de los animales, bestias feroces, salvajes, etc. Las fieras del desierto lo amarán y los leones moverán la cola en testimonio de simpatía por él." (Éste es el carisma nº 17 que Dios concede en este mundo a sus servidores, según Ibn Al-'Alarif, edic. Asín, pág. 66. Para la descripción y clasificación de los carismas en Ibn 'Arabi, ver Asín, *Islam cristianizado*, págs. 397 y sigs.)

Aunque carismas de esta y otras clases se encuentren en las vidas de los primeros padres del yermo (ya lo nota Asín), lo más probable es que Lulio se inspirara en los sufís, a quienes tan de cerca sigue en todo lo demás[2].

Si un somero análisis del librito de Lulio ha dado esos resultados, imagínese lo que rendiría un cotejo minucioso y metódico de toda la obra del mallorquín con la literatura hispano-árabe, y cómo quedarían confirmadas las observaciones de Asín sobre ciertos aspectos concretos del pensamiento luliano.

[1] No se "piensa" en Dios, sino que lo divino se aviva en el recuerdo, en el retorno a las "propiedades eternas, personales, infinitas" que menciona Lulio (§ 252).

[2] Pensando en lectores propensos a negar la misma evidencia, diré aún que Lulio no sólo tomó a los sufís por modelos, según expresamente dice, sino que propone se imiten ciertas prácticas religiosas de los musulmanes: "Censuraba el amigo a los cristianos por no comenzar sus cartas con el nombre de su amado Jesucristo, y no rendirle el honor que los sarracenos dan a Mahoma, que fué un impostor, al cual honran nombrándolo primeramente en sus cartas" (§ 149). Lulio consagró su vida a convertir a los musulmanes, y a la vez pretendía cristianizar las costumbres islámicas. La imitación se nota incluso en pequeños detalles: "Vestido estoy de paño vil—dice el Amigo—, pero amor viste mi corazón de pensamientos placenteros" (§ 144). Recuérdese que *sufí*

EL OBJETIVISMO MORAL DE CASTILLA HASTA EL SIGLO XIV

No nos interesan en sí mismos el pensamiento o la mística de Raimundo Lulio, sino el hecho de que en la zona catalana de España pudiera existir en el siglo XIII una mística teñida de islamismo, impensable en la Castilla de aquel tiempo. Fué posible para el catalán expresar las peripecias de la intimidad personal, la llantera de Jaime el Conquistador abrazado al altar de la Virgen, o los raptos de amor divino en Lulio. Tal subjetivismo enlaza con formas de espiritualidad islámica, en las cuales lo espiritual y lo sensible borran sus límites. Los cronistas árabes no se limitan a referir hechos y acciones, sino que además incluyen en sus relatos la intimidad del personaje histórico. Bien conocida es la abundancia de autobiografías en la literatura árabe, mientras faltan enteramente el drama y la novela.

No intentamos ahora buscar el porqué de la objetividad castellana, sino más bien el "cómo", el modo de la historia, cuyas causas son inseparables del proceso mismo del existir. El problema consiste en la falta casi total de expresividad subjetiva (religiosa o literaria) en la Castilla anterior al siglo XIV. Acudir al mito de la raza, a cualidades inherentes, sería ineficaz, porque desde el siglo XIV la lírica castellana es cada vez más abundante; surge entonces el ascetismo místico de la orden jerónima, y en el siglo XVI hay una verdadera explosión de misticismo, ya en la manera popular de los alumbrados, ya en la muy exquisita de Santa Teresa, San Juan de la Cruz, y otros de importancia menor. La ausencia de expresividad subjetiva en la Edad Media es, por consiguiente, un fenómeno histórico y no racial. Hay que intentar explicarse tal fenómeno; aun cuando incurramos en un error al intentarlo, el problema está ahí, no cabe eludirlo, y habrá que entenderlo en el modo que propongo, o en otro que sugieran observadores más capaces.

Antes de la segunda mitad del siglo XIV no se fundó en Castilla

quiere decir algo así como 'lanudo', por ir vestidos de una túnica de lana (L. MASSIGNON, *Le lexique technique de la mystique musulmane*, pág. 133). No creo que a un asceta cristiano se le ocurra aludir a la vileza de su vestido; además, el contraste entre el "exterior" y el "interior" es rasgo característico del estilo islámico, según veremos más adelante.

ninguna orden religiosa interesada en la contemplación mística. Dentro de las órdenes venidas del extranjero —cistercienses, franciscanos— no surgió ningún místico digno de mención. El castellano Santo Domingo de Guzmán creó una milicia activa, dirigida hacia la lucha contra herejes e infieles, y no dejó ningún libro que se asemeje a los del francés San Bernardo. Mi sospecha es que tal fenómeno, la ausencia de expresividad emotiva, es inseparable de la tarea que Castilla se impuso, es decir, de la conciencia de ser el sostén más firme de una nacionalidad, estructurada y fortalecida mientras iba escapando a la doble garra del Islam y de la Europa cristiana. Castilla fué convirtiéndose en el eje de la nacionalidad hispana gracias a su religiosidad guerrera; su cohesión política descansaba en un sentido moral antiislámico, en grave austeridad, que halló en el prestigio del poder consuelos para la ausencia de placeres y esplendor material. Castilla se ahincaba en la mesura y en el sentido jurídico, fomentadores de la trabazón colectiva. Se protegió en cambio contra el arrebato individual, de cualquier índole que fuese, y al cual no temió el catalán, precisamente por carecer de la conciencia de ser una nación. Lo dice muy claramente el *Poema de Fernán González,* tan henchido de doctrina política:

> Como ella [Castilla] es *mejor* de las sus vezindades,
> assí sodes *mejores* quantos aquí morades;
> omnes sodes *sesudos, mesura heredades;*
> desto, *por todo el mundo, muy gran preçio* ganades (155).

La falta de seso y de mesura fomentaba la desunión y la debilidad nacional. Castilla se miraba, para evitarlo, en el ejemplo de las cortes musulmanas, deslumbrantes de lujo, sensualidad, poesía y saber, y presa fácil al mismo tiempo para el ímpetu castellano, o para las hordas africanas, tan ignorantes y fanáticas como arrolladoras.

Testimonio clarísimo de las preferencias castellanas fué el Cid, tal como aparece en el cantar de gesta: valiente y audaz, pero también mesurado, experto en leyes, buen padre de familia, leal a su rey cuyo vasallaje no rompe. Se sabe, además[1], que tomó partido por la reina Constanza cuando otros en la corte apoyaban a la manceba

[1] MENÉNDEZ PIDAL, *La España del Cid,* págs. 274, 427, 445.

de Alfonso VI. El pueblo castellano glorificó a un héroe amante de la castidad, dominador de sus pasiones, las cuales hubieran podido estallar cuando sus yernos trataron a sus hijas como dos abyectos criminales. Las virtudes jurídicas y sociales del Cid es lo que el poeta del siglo hizo resaltar en una obra de sobria y perfecta belleza. Otro episodio de la vida del Cid, ensalzado en un cantar distinto, es la Jura en Santa Gadea, cuando el héroe de Castilla forzó a Alfonso VI a declarar solemnemente que no intervino en el asesinato de su hermano el rey don Sancho. Los castellanos admiraron al Cid sobre todo como vasallo y caudillo virtuoso, incapaz de deslealtad; no miraron en cambio como "buen señor" al rey Alfonso, impulsivo y sensual. Los héroes de las gestas fueron siempre paradigmas de conducta, no en la región fantástica del mito, sino dentro de la vida familiar para el pueblo. El conde Fernán González y los Infantes de Lara fueron perfectos caballeros, cultivadores de la virtud que ensamblaba al pueblo y a sus señores. La objetividad moral, conjugada con una religiosidad también objetivada en creencias maravillosas y eficaces, permitió a Castilla pasar de la nada, del "pequeño rincón" que dice el poema de su conde Fernán González, a "ganar muy gran precio por todo el mundo", a ser el reino más fuerte de la Península, y el que marcó la pauta para la Reconquista. Su misma eficacia ahondó y ensanchó el cauce de su historia, el único posible frente al moro. El cultivo de la norma moral, jurídica y religiosa, enemiga de la ocurrencia apasionada del individuo suelto, fué tarea dilecta para el castellano. Faltó un clima en donde prosperara la expresión de las emociones rebeldes —la lírica y la mística. Qué buen aire, en cambio, para la ubérrima floración de la obra inspirada por Alfonso el Sabio —la "Summa Pragmatica" de las normas morales y jurídicas.

Los intentos de literatura amorosa, profana o divina, no debieron pasar de pobres ensayos entre los siglos XI y XIII, si es que los hubo en la lengua de Castilla. El ambiente estaba tan cargado de presencias islámicas, que cualquier ensayo de expresión íntima, habría gravitado fatalmente hacia el lado musulmán, no hacia la Europa cristiana. La mística habría sido la de los sufís, o la de los sadilíes, como luego lo fué, en gran medida, la del siglo XVI; la lírica habría sido como la islámica, como lo fué la del arcipreste de Hita en el siglo XIV, seguidor de los tratados de amor árabe, ante todo del de Ibn Hazm. La mística

no habría sido como la de San Bernardo, ni meramente inspirada en la de San Agustín. Dadas las tendencias íntimas del castellano, muy influídas por el modelo musulmán, la mística no hubiera separado lo espiritual y lo material, lo objetivamente divino y lo "mío" personal. Ya hemos visto que así aconteció en las gestas, en las que se integran en armónico desorden la poesía y la experiencia apoética —la solemnidad de la corte regia y los regüeldos malolientes de Asur González; el Cid, héroe maravilloso, y el Cid molinero, etc. La mística castellana de la Edad Media habría sido, por lo menos, como la de Lulio, y la de los visionarios, beguinos y fraticelos catalanes [1], y hubiera excedido a los alumbrados del siglo XVI, porque en los siglos XII y XIII Castilla estaba todavía aun más impregnada en su subconsciencia de sustancia islámico-judía. Cuando el docto Alfonso el Sabio trata el tema religioso en sus *Cantigas* gallegas, aunque sea uno tan objetivo como lo es narrar milagros mariales, lo hace, según veremos, en un estilo cultivulgar sin paralelo en Europa. El misticismo en Castilla en seguida se hubiera hecho incompatible con la ortodoxia; el equilibrio, mantenido a tanta costa por la mesura y la objetividad moral, no hubiese podido subsistir.

Entendemos ahora que Castilla dejara pasar por su tierra los ritmos y sones de la poesía erótica del Islam, en su marcha a Provenza y al resto de Europa, sin percibir de ellos peazgo ni primicia antes del siglo XIV. Lo que fué posible para Provenza, Galicia y Cataluña —carentes de una conciencia nacional amenazada por el Islam—, no lo fué para Castilla, cuya alma enérgica, mesurada y casta fué su mejor escudo, y cuya ansia de poesía satisficieron los cantares de gesta. Hubo contradicción vital entre aquella forma de vida y el lirismo, el éxtasis místico o la herejía religiosa, debilitadores de la unidad y de la tensión colectivas. Aragón-Cataluña, sin íntima unidad nacional y sin misión directiva en la lucha antiislámica, tomaron partido por los albigenses, y defendiéndolos perdió la vida Pedro II de Aragón en 1213. Un rey de Castilla no lo hubiera hecho.

A fines del siglo XII se extendió por León una herejía parecida a la de los albigenses [2], y sobre la cual informa el historiador del

[1] Ver *Archivo Ibero-Americano*, 1919-1923, y *RFH*, 1942, IV, 14.

[2] Ver Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, III, 1918, págs. 169 y sigs.

siglo XIII don Lucas de Tuy, en una obra en latín que sólo conozco por los fragmentos que cita Menéndez y Pelayo. Dice don Lucas que los herejes de León seguían las doctrinas de Amalrico de Chartres (es decir, de Bène) y de David de Dinant:

> Con apariencia de filosofía quieren pervertir las Sagradas Escrituras. Prefieren ser llamados naturalistas o filósofos, ya que los filósofos antiguos están muy próximos a los herejes, y a muchos de los modernos naturalistas [modernorum naturalium] los ensucie la mancha de la herejía. Atribuyen a la naturaleza todo lo que Dios realiza cada día con orden maravilloso... dicen que Dios confirió a la naturaleza el poder de hacerlo todo... Su finalidad es introducir la secta de los maniqueos, y manifestar que hay dos dioses, uno de los cuales, el malo, creó todas las cosas visibles [1].
>
> Dicen ciertos herejes que es verdad lo que se contiene en el Antiguo y Nuevo Testamento, si se entiende en un modo *místico;* tomado a la letra, es nulo todo lo contenido en aquéllos... De estos y otros errores, están llenos muchos de sus escritos profanos, como aquel libro llamado *Perpendiculum scientiarum* [2]. Algunos de estos herejes, a fin de atraer ocultamente a quienes no logran hacer caer abiertamente en el error de sus fétidas infamias, se presentan como presbíteros seculares, frailes o monjes y, con mañosa astucia, engañan a muchos en el secreto de la confesión... Otros a veces se circuncidan y se hacen pasar por judíos, para hablar con los cristianos con achaque de disputar... Los protegen las sinagogas, se hacen gratos a los príncipes con ricos presentes, y atraen a los jueces a su campo con sobornos... Blasfeman de la virginidad de María, y van así en contra de la costumbre española (cap. III).

No sabemos hasta qué punto sea exacta o exagerada la descripción de don Lucas de Tuy, porque no se han conservado los escritos heréticos a que alude, ni conocemos qué porciones de la sociedad leonesa fueron afectadas por tales doctrinas. Lo esencial, sin embargo,

[1] *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensum errores,* lib. III, cap. II.

[2] Que no sé se haya conservado.

es el comentario del obispo de Tuy acerca del efecto de aquellos desvíos heréticos en tierras de León: "*Se enfría el ardor bélico y católico de las Españas* que acostumbraba a devorar con su llama a los enemigos de la fe católica (cap. III). Añade el autor que los herejes mezclaban con los divinos oficios "canciones eróticas a fin de distraer del culto divino a los circunstantes... Representan mimos, y mancillan con cantilenas y juegos sacrílegos los actos del culto".

Con lo poco que se nos dice sobre sucesos tan importantes, tenemos base para afirmar que aparecen aquí unidos un pensamiento naturalístico-panenteísta (la naturaleza posee poderes divinos), la interpretación mística (simbólica o alegórica) de los textos sagrados y una literatura de tipo erótico (Veneris carmina), es decir, una poesía lírica. Todo ello, por otra parte, acontecía en León y no en Castilla, en donde no se sabe que tuviera difusión esta herética disidencia. Los *Anales toledanos (España sagrada*, t. XXIII), dicen que Fernando III, en 1233, "enforcó muchos omes e coció muchos en calderas", por causa de herejía, sin dar otros detalles.

Los informes de don Lucas de Tuy permiten vislumbrar la existencia de un brote de humanismo religioso y literario en la España cristiana del siglo XII, ahogado antes de que pudiera tomar cuerpo. Se han citado los nombres de Amalrico de Bènes y de David de Dinant, lo que demuestra que hubo gérmenes de cultura filosófica en León a fines del siglo XII; el pensamiento de aquellos extranjeros, introducido sin duda a través de religiosos franceses, estaba muy dentro de la tradición panteísta del misticismo neoplatónico, y relacionado igualmente con el foco toledano de cultura, antes mencionado. David de Dinant puede relacionarse lo mismo con Dionisio Areopagita, que con Avicebrón y Domingo González (Gundisalvus) [1]. Percibimos confusamente la existencia de un proceso intelectual, religioso y literario, estrangulado con mano de hierro por la Iglesia y el poder real de Castilla y León, muy consciente de que semejantes intentos "enfriaban el ardor bélico y católico de las Españas", cuando los castellanos se aprestaban a saltar sobre Córdoba y Sevilla, sedes máximas del Islam español. Prescindiendo de finalidades inmediatas, el castellano tenía ya demasiado hecha su forma de vida para aban-

[1] B. Geyer, *Die patristische u. scholastische Philosophie*, 1929, pág. 252.

donar la "mesura heredada". Bueno estaba convivir con moros y judíos, pero no era posible expresarse *conscientemente* como ellos, pues el castellano habría dejado de ser lo que era. No pudo reflejarse en la corte cristiana la poesía esplendorosa de los reinos de taifas (siglo XI), rendidos a la áspera rudeza de los almorávides, mientras se adormecían en laxitud religiosa y moral, y escuchaban el rumor armonioso de los surtidores y la glosa poética a unos cuerpos jóvenes y bellos. Un rey como Alfonso VI viviría como un musulmán; mas el sentir colectivo expresado en la literatura, o el pensamiento de quienes guiaban aquella colectividad no podía tomar el rumbo de la poesía o de la especulación intelectual del Islam, o de filósofos extranjeros cuyas ideas produjesen desunión e indisciplina.

Empezamos a ver claro cómo el sufismo pudo hallar vía libre en la Cataluña de Raimundo Lulio y no en Castilla. Antes vimos que Cataluña estuvo apartada hasta el siglo XII de las empresas mayores de la Reconquista, y con su atención vuelta más hacia Francia que al interior de España. La poesía catalana no fué épica sino lírica, y se escribió en una lengua que no era la del pueblo catalán sino la de los trovadores de Provenza; Castilla poetizó épicamente en la lengua de su pueblo ya en el siglo XI. La auténtica lengua catalana se manifestó antes en prosa que en verso, y aun así, avanzó con gran titubeo, alternando con el latín, o sea, sin firme conciencia de singularidad de nación dentro de la cultura internacional de la Edad Media[1]. Cataluña se movió entre el Sur de Francia, Aragón, Castilla y el

[1] Valga como un ejemplo, entre otros, los interesantes *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval* (1908-1921), de A. Rubio y Lluch. Examinando los documentos que van de 1275 a 1356 (es decir, 176), resulta que 139 están en latín, 30 en catalán y 7 en castellano-aragonés. Los documentos en catalán comienzan en 1310, y no son ni los más extensos ni los más importantes. El documento nº 173 (del año 1356) es un inventario que comienza y termina en latín, y usa el catalán sólo para describir los objetos inventariados, marcando así la distinción entre un estilo oficial y culto y el vulgar. Todavía en 1356, los reyes aragoneses de lengua catalana no sentían relación indisoluble entre la lengua del pueblo y la del Estado, no obstante contar ya el catalán con magníficas obras en prosa. Política y lingüísticamente, Cataluña seguía siendo un condado. La cancillería de los reyes en el siglo XIV no reconocía plena dignidad, ni a la lengua de Zaragoza (una mezcla de castellano y aragonés) ni al catalán de Barcelona. Ése es el motivo de perdurar el latín.

Islam, y esto da gran valor a la cultura catalana, que en la Edad Media produjo a Raimundo Lulio, el único hispano-cristiano de dimensión internacional en el siglo XIV. La corte aragoneso-catalana tuvo más contactos con el mundo de fuera que Castilla [1] y más curiosidad intelectual. Como simple muestra recordemos que el *Dragmaticon Philosophiae*, de Guillermo de Conches (1145), fué traducido en el siglo XIV con el título de *Suma de filosofía*, lo cual, si no es ninguna empresa intelectual, adquiere valor cuando pensamos que nada análogo acontecía en la Castilla en aquel tiempo; la *Consolatio* de Boecio fué traducida al catalán antes que al castellano y lo mismo cabe decir de la temprana receptividad de Cataluña y Valencia para el humanismo de Italia. Aragón y Cataluña se lanzaron a empresas internacionales (Sicilia, Cerdeña, Grecia, Italia) cuando Castilla aún bregaba con la España que aspiraba a hacer suya. Para Aragón y Cataluña la Reconquista terminó con Jaime II (1291-1327).

Nada hace ver más claramente el distinto horizonte de ambos reinos que la comparación de estos hechos sincrónicos: Pedro II de Aragón muere en 1213 luchando en Francia a favor de los albigenses, y en 1212 Alfonso VIII de Castilla gana la batalla de las Navas de Tolosa que inclinó definitivamente la balanza del lado de los cristianos españoles. Jaime I de Aragón conquistó a Valencia en 1239, por los años en que Fernando III tomaba Córdoba (1236) y Sevilla (1248); el aragonés venció gracias a su tesón personal y a pesar de sus nobles, quienes se condujeron como antes vimos (pág. 287); el castellano llevó a término la más ardua empresa de conquistar Sevilla como una gran tarea nacional, en la que nobles y pueblo rivalizaron en abnegación y entusiasmo. Jaime I aconseja luego a su yerno Alfonso el Sabio que se apoye en todo, menos en la nobleza, porque Cataluña se sentía anarquizada interiormente, con "seny natural", pero sin "mesura heredada".

No obstante el gran esfuerzo individual de Jaime I, y la escasa aptitud bélica de Alfonso X, Castilla siguió siendo el eje de la Reconquista. La morisma creaba aún serios problemas, aun después de la toma de Córdoba, Valencia y Sevilla. Cuando los moros de Murcia se alzaron contra Alfonso X, el rey de Aragón pidió subsi-

[1] Véase, por ejemplo, H. Finke, *Acta Aragonensia. Quellen zur deutschen, italienischen, französischen, spanischen, zur Kirchen-u. Kulturgeschichte aus dem diplomatischen Korrespondenz Jaymes II (1291-1327)*, 1908-1922.

dios a su reino y armó un ejército para auxiliar a su yerno por motivos de sentido común, de "seny natural", ya que, dice a sus nobles, "si el rey de Castilla perdiese su tierra, mal nos veríamos Nos en esta tierra nuestra" [1]. Las fieras gentes del continente africano se habían vertido ya tres veces sobre España, y se temía una cuarta invasión. Aragón confesaba en esas palabras ser un poder de segunda clase respecto de Castilla. Todo ello nos hace comenzar a entender que la mística musulmana y la expresión autobiográfica y lírica hallasen en Cataluña una vía que les estaba cerrada en Castilla, y en las zonas próximamente influídas por ella, León y Aragón. Galicia, sin una especial misión política, pudo también gozar del lujo de una poesía lírica en el siglo XIII.

El enlace que intento establecer entre las formas de expresión íntima y la estructura objetiva de la sociedad pudiera corroborarse con la misma historia hispano-musulmana, si recordamos que almorávides y almohades vinieron a Al-Andalus para enderezar el desorden político causado principalmente por la anarquía religiosa; las revoluciones políticas en el Islam, según dice Asín, tomaban a veces la apariencia de inofensivo fanatismo, y ello explica la persecución de ascetas y místicos. Un cadí en Córdoba quemó las obras de Al-Gazāli, y el sufí almeriense Ibn Al-'Arif (1088-1141) fué muy perseguido, y se dice que murió envenenado; un discípulo suyo "organizó en los Algarbes (Portugal) una milicia religiosa integrada por adeptos de la escuela de Ibn Al-'Arif, se proclamó imán, logró éxitos militares contra los almohades y reinó diez años como soberano de aquella región" [2]. El misticismo llevaba a la rebeldía y al particularismo político, y no fué la falta de una objetividad religiosa en el Islam lo que menos contribuyó a la decadencia y disolución de su sociedad. Castilla se retrajo, tanto instintiva como conscientemente, de lo que pudiera aproximarla a la moral y teología islámicas en forma directa y declarada, por lo mismo que era imposible eludir su proximidad. El sufismo abarcaba desde las formas más altas de la mística hasta la milagrería populachera de santones y vagabundos. Del hervor del sentimiento religioso y de su expresión brotaban las actitudes personales y las sectas más varias, la interpretación esotérica (simbólica o alegórica)

[1] *Chronica del rey En Jacme Primer*, edic. Aguiló, pág. 400.

[2] IBN AL-'ARĪF, *Mahāsin al-Mayālis*, edic. de M. Asín, pág. 5.

o exotérica (literal) del texto sagrado, el panteísmo, la indisciplina heterodoxa y social. Desconocemos los reflejos de ese aspecto del Islam en tierras de Castilla, pero lo dicho antes basta para intuir hasta qué punto debió ser violenta la represión defensiva.

Desde la posición que venimos adoptando creo puede entenderse que primero los mozárabes y luego los castellanos procuraran explicarse la invasión de España por los musulmanes, y no lo intentaran gallegos ni catalanes, en cuyas lenguas no se trató originalmente el tema de don Rodrigo, último rey godo. ¿Cómo aconteció el derrumbamiento súbito de la monarquía visigoda? La historia no lo dice, pero las leyendas forjaron las respuestas. Según una, Vitiza, el penúltimo rey godo, atropelló a la hija del conde Julián, u Olián, gobernador de Ceuta, quien para vengarse abrió las puertas de España a los sarracenos. Otra versión achacó a Rodrigo la violación de la doncella [1]. Sea como fuere, mozárabes y castellanos atribuyeron el desastre de todo un reino a la lascivia de sus reyes. La fábula (cuyos enlaces folklóricos son aquí tan secundarios como en el caso de Santiago) arraigó profundamente y se incorporó a la historia, por responder a un sentimiento muy vivo en el alma de la gente. La *Crónica general* de Alfonso el Sabio no sólo dice que Rodrigo "tomó por fuerça" la hija del conde e "yogo con ella", sino que presenta además a su antecesor, el rey Vitiza, como un monstruo de lubricidad:

> Dió con su maldad licencia e mandamiento a todos los clérigos, que cada uno toviesse muchas mugieres e barraganas *descubiertamientre*, siquier una, siquier muchas, *como se quisiessen*... E demás mandó que non obedeciessen a los establecimientos nin a las posturas de Roma que defendíen tal cosa como aquella que les él mandava fazer [2].

Se atribuían así al rey Vitiza la misma sensualidad y anarquía religiosa de los musulmanes, la práctica descubierta de la inmoralidad, el incitar a hacer lo que cada uno quería y a romper la obediencia de las leyes —individualismo, sensualidad y anarquía eran una y la misma cosa—, y tal era el sentido de la escandalosa poligamia de los clérigos, en la cual Vitiza quizá nunca pensó. La restauración de

[1] Ver R. Menéndez Pidal, *Floresta de leyendas heroicas españolas*, I.

[2] Edic. Menéndez Pidal, pág. 304.

España, por consiguiente, se inspiraba en lo contrario de cuanto esas leyendas significaban, en la voluntad de hacer lo opuesto de cuanto se atribuía a los últimos reyes visigodos. El sentido de tales cuentos radica, no en ellos, sino en el ánimo de quienes los vivían. El rumbo de la historia los hizo florecer, no la caprichosa fantasía, ni el cruce de temas venidos del folklore abstracto. El ansia de cohesión social incitaba a la castidad y a la conducta austera, sobre todo en público; los clérigos en el siglo XIII vivían con barraganas, pero lo malo era que Vitiza los hubiese autorizado a tenerlas "descubiertamente". Porque Castilla llevaba el peso de la lucha secular contra un pueblo lascivo, que exhibía en su literatura el amor en sus formas más libres, por eso se imaginó que el forzamiento de una doncella y la poligamia de los clérigos determinaron la invasión triunfal de los sarracenos. La leyenda servía a la vez de desahogo sentimental y de lección ejemplar. La redención de España demandaba rectificar en la propia conducta el error moral de quienes la perdieron y de quienes aún la oprimían. Sumiéndonos así en la historia entendemos la inclinación castellana al didactismo moral como un aspecto profundo de su vivir, y la abundancia de traducciones de obras didácticas árabes, porque en este caso su ejemplo era fortificante, del mismo modo que sus albañiles y todas sus otras técnicas eran útiles. Era el programa ya implícito en el Cantar del Cid: "el señorío tenemos, posaremos en sus casas, e dellos nos serviremos" [1].

Si los musulmanes españoles hubieran sido castos como cenobitas, o si no hubiesen ocupado la tierra de la Península, los castellanos es muy probable que hubiesen escrito tan suelta y epicúreamente como su antepasado Marcial, o como los restantes europeos. Jaime I, libre de los escrúpulos castellanos, podía escribir que su padre era

[1] Fernán Pérez de Guzmán, un castellano lleno de sentido nacional, dice que al ser conquistada Córdoba, "salió fuera la espurcicia / de Mahomad el Malvado... / el profeta mujeril" (*Claros varones*, en *Nueva Bib. Aut. Esp.*, XIX, 738, 739. En lugar de *espurcicia* [latinismo, *spurcitia*] el texto trae *espuricia)*. Pérez de Guzmán condena también el saber teórico, sin trascendencia práctica y moral: "El saber que está encerrado / sin jamás fructificar, / podémoslo comparar / al tesoro soterrado; / el seso non practicado / *theoriça* sin obrar; / si non yerra mi pensar, / cuerpo sin alma es llamado" (*Coblas de vicios e virtudes*, pág. 576 de la edic. cit.). La huída del afeminamiento moral del árabe y el rechazo del pensar teórico son dos caras del mismo fenómeno de vida.

dado a las mujeres (hom de fempnes) y lo demás que antes mencionamos. Pero los castellanos no aluden a temas sensuales y eróticos sino más tarde, en el siglo XIV (el arcipreste de Hita) y sobre todo en el XV, cuando el marqués de Santillana no siente ya empacho en describir la belleza del cuerpo de sus hijas:

> Dos pumas de paraíso
> las sus tetas igualadas,

lo cual no era sorprendente,

> porque Dios todos sus fechos
> dejó cuando fer las quiso.

La más alta sociedad castellana no temía ya a la morisma; comenzaba a orientarse en otra dirección y, desde el Arcipreste, no esquivaba con horror la belleza de la mujer. El judío don Sem Tob aludirá en el siglo XIV a la dulzura de una boca femenina; en el siglo XV, otro judío, Antón de Montoro, describirá cínicamente el acto sexual. Mas en el siglo XIII no se imitaban o traducían del árabe sino obras moralizantes: *Calila e Dimna*, *Engaños y asayamientos de las mujeres*, junto a otras bien conocidas. Es notable, además, que la poesía docta del siglo XIII, mirada hoy como castellana, proceda de la periferia de Castilla y no de Castilla misma según hace ver su dialectalismo: *Alexandre*, *Apolonio*, *Reys d'Orient*, *María Egipciaca*, *Elena y María*. Los castellanos del siglo XIII no se entregaban al puro deleite poético si no enlazaba con temas morales y colectivos. Ni siquiera hay versión castellana —al menos no se ha conservado— de la *Disciplina clericalis*, puesta ya en francés en el siglo XII; el traductor latino de aquella colección de relatos orientales fué por otra parte un judío aragonés.

Con todo ello guarda relación el que los castellanos usaran la lengua gallega, antes del siglo XIV, para la expresión lírica o emotiva, por sentirse cohibidos al ir a hacerlo en su propia habla. El pragmatismo moral de Castilla inhibía el alma, como después lo hicieron el puritanismo o el racionalismo, actitudes vitales que también interceptan la revelación del sentimiento individual. No vale decir que Alfonso el Sabio escribió en gallego las *Cantigas* a causa de la importancia y valía de la expresión lírica en aquella lengua, como si cupiera desintegrar la expresión humana del proceso interior que la deter-

mina. La lengua escrita en Castilla en la segunda mitad del siglo XIII era la más rica y amplia de contenido en España, gracias justamente a los traductores y compiladores (judíos o extranjeros) de Alfonso el Sabio, promotor de una "política" literaria. La Biblia y Ovidio, para citar ejemplos decisivos, se habían vertido al castellano. El escritor era capaz de expresar la sensibilidad objetivada en la Biblia o en Ovidio, mas al ir a referirse a su propio sentimiento —el amor que el Rey sentía por la Virgen—, la pluma se contraía. Para romper hábitos seculares hace falta una tensión enérgica, ánimo revolucionario; quien no lo posee, ha de callarse, o recurrir a medios indirectos. La lengua gallega de las *Cantigas* es un "eufemismo" artístico, humano. Los gallegos no fueron el espolón de proa de la Reconquista, llenaron su vida con alicientes que no requerían enlace social y olvido de particularismos individuales, y así dejaron libre curso a sus tradiciones líricas, a los influjos árabes, directamente, o a través de las imitaciones provenzales del árabe. El poeta castellano recurrió al gallego, lengua muy próxima, un castellano algo arcaico después de todo, que desempeñó la función de un tenue disfraz para no sonrojarse de la confesión íntima [1]. El bisnieto de Alfonso el Sabio, el rey Alfonso XI, no sentirá ya empacho para decir en castellano:

En un tiempo cogí flores
del muy noble paraíso,
cuitado de mis amores
e de su fermoso riso, etc. [2].

Con ello puede medirse la distancia entre la Castilla del siglo XIII y la del XIV.

[1] Ocurre aquí, en grande, lo que en escala minúscula se observa en otras lenguas. El inglés recurre al francés para decir "*liaison*, love *affair*, *gigolo*", etc., por motivos de pudibundez sexual; o usa expresiones como *tour de force*, *de luxe*, etc., que descubren la tendencia puritana a no ostentar el esfuerzo íntimo, lo lujoso y superfluo, etc. Por otros motivos el español usa palabras extranjeras para cuanto significa que uno se convierta en espectáculo para los demás: *payaso*, *titere*, *clown*, etc. (Ver mi nota sobre *La palabra "titere"* en *MLN*, 1942, LVII, 504-510.)

[2] Menéndez y Pelayo, *Antología*, I, 1890, pág. 53.

RELIGIÓN Y FORMAS ÍNTIMAS DE EXISTIR

Hasta el siglo XIV los castellanos eludieron la expresión del mero sentimiento, fuese el amor de Dios o el amor humano; prefirieron la objetividad de las ideas morales, o la poesía narrativa, sobre todo la épica de tema nacional e histórico. El estilo de esta épica presenta rasgos singulares que, para entendernos, he llamado "centáuricos", porque en la expresión literaria se articulan los temas objetivos (mito, moralidades, tópicos, etc.) con el fenómeno inmediato de estar existiendo la persona enlazada en contextura con aquellas objetividades. Hemos citado, entre otros, el caso de las hijas del Cid abandonadas por sus maridos en el bosque de Corpes para que las devoren las fieras, lo que es un tema objetivo de ficción; surge entonces su pariente Félez Muñoz y las salva, lo cual es otro tópico (los buenos ayudan a los buenos contra los malos), o sea una porción de espíritu moral objetivado. Mas con esto se combina el que Félez Muñoz traiga agua a sus sedientas primas en su sombrero, que "nuevo era e *fresco,* que de Valencia lo sacó". Eso ya no es arrastre de temas objetivos y milenarios, sino un fenómeno en la existencia de aquel Félez Muñoz, que estropea su sombrero nuevo, con un detalle elemental que quiebra la solemnidad de la gesta. Sobre el vasto panorama del espíritu ya dado, brilla un leve destello de espíritu que se crea, y que produce la ilusión de que todo el suceso se desarrolla creativamente desde dentro de sí mismo.

La historia de la expresión humana no es completa si se limita a presentar ordenadamente los lugares comunes que la integran, y que fueron depositados en ella por los aluviones del espíritu objetivo y preexistente. "El hombre —dice bien Heidegger— es el heredero de todas las cosas y el aprendiz de todas." El hombre castellano no escapó a esa manera de existir; no fué como un poste inerte por el cual pasaran los hilos del telégrafo de la historia, sino que, como todo ser humano, inyectó su propia energía en la línea a la cual sirve de sostén. Tener presentes los tópicos del elemento tradicional es indispensable, si bien no es menos cierto que la historia no aparece construída e inteligible si no sentimos e intuímos al hombre existiendo y creándose en la atmósfera del espíritu en el cual y con el cual adviene a ser lo que es. Calcando la fórmula de Spinoza "natura naturans, natura

naturata", diríamos que toda historia es resultado del entrelace del "spiritus spirituatus" y del "spiritus spirituans". Cuando no percibimos la acción de éste, la historia queda incompleta, y se vuelve tema para la disección erudita.

El estilo "centáurico" de la literatura es síntoma de formas más amplias de vida; algo muy parecido a ese estilo se encuentra en la literatura árabe, en su disposición interna —analogía compatible con que los temas y géneros cultivados sean muy distintos en ambas literaturas. El problema es complejo y hay que examinarlo desde distintos puntos de vista, aun a riesgo de incidir en repeticiones. La busca de fuentes y el poner de relieve la analogía de ciertos temas ayuda sólo parcialmente, porque lo que buscamos es algo que yace por bajo de los temas; nos interesa la intimidad de la existencia más que la "historia de ideas", que a veces prescinde del enlace vital de las ideas con la historia misma [1]. No nos basta, por tanto, establecer contactos entre una obra y su fuente; el que una obra española tenga fuentes árabes (según veremos en el caso del arcipreste de Hita) no tiene el mismo sentido que el haber utilizado Dante modelos árabes para la *Divina Comedia,* hecho tan claramente puesto de manifiesto por Asín; la

[1] Leal a su integralismo, a su esencia hispana, dice Unamuno: "En las más de las historias de la filosofía que conozco, se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas parecen como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario" (*Del sentimiento trágico de la vida,* 1912, pág. 1). Ortega ha amplificado esa idea en 1944: "No hay propiamente «historia de ideas»... Una doctrina es una serie de proposiciones. Las proposiciones son frases. La frase es la expresión verbal de un «sentido» —lo que solemos llamar «idea» o «pensamiento»—. Oímos o leemos la frase, pero lo que entendemos, si lo entendemos, es su sentido. Eso es lo inteligible. Ahora bien, es un error suponer que la frase «tiene *su* sentido» en absoluto, abstrayendo de cuándo y por quién fué dicha o escrita. No hay nada «inteligible en absoluto». Ahora bien, las historias de la filosofía suponen lo contrario: las doctrinas nos son presentadas como si las hubiese enunciado «el filósofo desconocido», sin fecha de nacimiento, ni lugar de habitación, un ente anónimo y abstracto que es sólo el sujeto vacío de aquel decir o escribir, y que por lo mismo no añade nada a lo dicho o escrito, ni lo califica o precisa" (*Dos prólogos,* 1944, págs. 157-160). Ortega y Gasset, henchido de pensamiento germánico, reacciona aquí con ansiedad hispánica de concreción e integridad vital, y crea algo nuevo y valioso, pero que nos suena ahora a un milenio de hispanidad.

razón es que Italia no estuvo sumida en la vida musulmana, no convivió con el Islam y no lo sintió como una astilla en su carne.

El cristiano se sirvió del moro, fué seducido por su civilización en muchos aspectos superior, y a la vez tomó cuantas precauciones supo para seguir otro rumbo en su vida. Esa triple actitud —servicio, seducción, precaución— ha de tenerse a la vista para no perdernos al examinar el fenómeno de la vida medieval.

En el terreno de la experiencia religiosa y moral fué en donde, muy a menudo, vinieron a encontrarse, o a evitarse, cristianos y moros. Ya vimos cómo Alfonso el Sabio incluía en las *Partidas* la doctrina alcoránica de la tolerancia [1], y cómo los ascetas guerreros del Islam se convirtieron en caballeros de las órdenes militares. En ellos se integraba la guerra y la santidad en un modo desconocido para el cristianismo, pero que no era sino un aspecto de la profunda armonía entre lo espiritual y lo material, lo objetivo y lo existencial, de una armonía entre realidades y valores contrarios, que el Occidente desconocía en la Edad Media. En el presente caso allanará nuestro camino dar una somera ojeada al sufismo y espiritualismo hispano-árabes, así como a su base teológica.

El Alcorán es ya un libro personal, una revelación divina inclusa en el vivir de una persona. En el cristianismo el Padre es al Hijo y al Verbo como Alá será luego a Mahoma y a su Libro. El evangelista refiere lo visto y oído por él, pero su persona misma no es de esencia, puesto que el cristianismo no depende de que el número de los evan-

[1] O utiliza literalmente la traducción castellana de los *Bocados de oro,* obra de un filósofo del siglo XI, Abū-l-Wafā' Mobāsir:

"Franqueza es dar al que lo ha menester e al que lo merece según poder del dador... El que da al que non ha menester ... es como el que vierte agua en la mar", etc. *(Bocados de oro,* edic. Knust, pág. 253).	"Franqueza es dar al que lo ha menester et al que lo meresce segunt el poder del dador.... El que da al que non lo ha menester ... es tal como el que vierte agua en la mar", etc. *(Partida II,* tít. V, ley 18).

Este cotejo procede de H. Knust, *Mittheilungen aus der Eskurial,* pág. 558, y lo doy como simple muestra de cuán normal era la adopción de textos morales musulmanes, que a su vez debían mucho a la tradición greco-latina, y aun cristiana, como en el caso de los *Bocados de oro.*

gelios sinópticos sea tres o más. Ahora bien, "el Alcorán no es sino una revelación revelada a *él*" (LIII, 4), el Profeta, voz de Dios, pues según ciertos teólogos existe una relación eterna, puesta por Dios, entre la persona de Mahoma y el texto sagrado, la misma que entre una lámpara y su luz [1]. El mensaje del evangelista es más esencial que su persona, mientras que la esencia de Mahoma es superior a la del Alcorán; por eso lo llamaron razón suprema, emanación divina, impresa luego en las razones humanas de los individuos [2]. El Libro es de Dios y de Mahoma, y cada cosa se conecta con la divinidad a través de la palabra, soplo de Dios. La religión se personaliza y se verbaliza. Un efluvio de Dios viene a las cosas, cuya realidad, nada en sí misma, descansa toda en Dios. Resulta así que la venida y presencia de lo divino en el mundo fué sentida y gozada por el mahometano en un modo imposible para el cristiano, al cual interesó más el opuesto proceso, la ascensión hasta Dios desde la finitud o miseria del mundo sensible. El cristiano siempre anduvo oprimido por la angustia hebrea del pecado original, que ignoró el musulmán salvado por su fe. Mahoma tendió un puente entre el más allá y el más acá, que la teología se encargó luego de fundamentar mediante la especulación neoplatónica. Las cosas de este mundo están también en el otro, y viceversa: "Para quienes creyeron e hicieron las cosas que son justas..., para ellos, los jardines del Edén, bajo cuyas sombras correrán los ríos; cubiertos serán allá de pulseras de oro, vestirán verdes ropas de seda y suntuoso brocado, y se reclinarán sobre tronos. ¡Galardón bienaventurado y lecho apacible!" (XVIII, 30). "Y la gente a mano derecha [los bienaventurados], ¡oh, cuán feliz será la gente a la derecha!... De exquisita creación hemos creado a las huríes, y las hemos hecho siempre vírgenes para la gente a la derecha" (LVI, 26, 24).

No hay por tanto esencial diferencia entre los bienes de este y del otro mundo, entre la realidad sensible y la espiritual, lo cual

[1] Sobre este punto teológico ver L. Massignon, *La passion d'Al-Hallaj*, págs. 831-832.

[2] Según Massignon, la tesis que reduce la inspiración del espíritu a un mecanismo fatal que impregna las almas pasivas de los predestinados fué recogida más tarde por Ibn Masarra y por Ibn 'Arabi, o sea por dos musulmanes españoles (uno del siglo IX, otro del XII) cuyas doctrinas tuvieron la trascendencia que ha señalado Asín.

permitirá su fácil intercambio y la infiltración de la una en la otra. La creencia religiosa lleva asimismo a establecer enlaces entre la existencia del hombre y la objetividad de lo vivido por él, y ambas se funden en unidad de vivencia y de expresión. Y al decir religión, pensamos en la totalidad de la vida, puesto que la creencia religiosa lo abarca todo, incluso lo que entre cristianos sería instituciones civiles, jurídicas o políticas. La Biblia era leída y explicada por los sacerdotes, y hasta el siglo XIII estuvo escrita en una lengua inaccesible para el pueblo; el Alcorán fué, en cambio, el libro recitado por todos, era la lengua misma, la única que hoy siguen escribiendo los musulmanes de lengua árabe, no fragmentada en dialectos literarios justamente por esa circunstancia.

Ahora bien, el libro santo enseña que el hombre carece de libertad: "Y no cabe que el creyente, hombre o mujer, tenga elección en sus asuntos, cuando Dios y sus apóstoles han decretado sobre algo" (CIII, 7). "No acaeció desventura en la tierra o en vuestras personas, sino que antes las hemos creado, *estaban en el Libro*, porque fácil es esto para Dios" (XCIX, 22), etc. Cierto es que otros pasajes del Alcorán, escritos con anterioridad a los citados, sientan la doctrina del libre arbitrio; pero ya dice justamente I. Goldzieher "que el sentimiento que predominó en todo el campo de la conciencia islámica fué sin duda favorable a la negación del libre arbitrio" [1]. La presencia de un Dios siempre en acecho quedó así establecida, y fué eliminada la voluntad del hombre, sin que algunas sectas partidarias del libre albedrío consiguiesen mudar aquella indestructible fe. Musulmán y fatalista, según saben todos, vienen a significar la misma cosa.

Pensemos ahora en las derivaciones de semejante creencia. Si Dios es el hacedor de las más mínimas cosas que realizamos y que acontecen en torno a nosotros, eso significa que la creación es un eterno presente. Según el musulmán, Dios está haciendo ahora lo mismo que hacía en el momento de crear este mundo; no hay entonces "causas segundas", pues ni la naturaleza ni el hombre pueden ser aceptados como tales. Cuanto existe es un punto incapaz por sí mismo de prolongarse en línea de continuidad; mas con el impulso divino, el punto o el

[1] *Le dogme et la loi de l'Islam*, pág. 74.

instante A pueden trocarse en B, o viceversa; es decir, el sujeto puede ser objeto, o el objeto, sujeto. En tal situación, el hombre renuncia a crear nada con existencia objetiva y conclusa, puesto que es Dios el único que puede hacerlo, y el hombre no debe aspirar a competir con Él. Cabe sólo crear realidades con perfiles abiertos, figuras que parezcan como una flor o un animal, pero que no las imiten [1] verosímilmente, o el dibujo abierto e indefinido del arabesco, o las columnas también indefinidamente reiteradas de la mezquita de Córdoba, o el "cuento de nunca acabar" de las *Mil y una noches*, o el siempre volver a empezar del *Libro de Buen Amor* del arcipreste de Hita.

Todo en el mundo, lo máximo y lo mínimo, posee un valor, pues se halla sostenido y visitado por Dios en cada punto e instante de su existencia, de los cuales, lo mismo que del hombre, puede arrancar cualquier actividad. Todo está incluso en la fluencia creativa e incesante de lo divino, y todo es un instante transeúnte que brinca hacia el instante sucesivo, todos ellos tan efímeros como legítimos. La conciencia personal incluye así la vivencia de las cosas y personas vecinas. Es el islámico un mundo de buena vecindad, en donde el mendigo se codea con el gran señor, y lo que nosotros llamamos ínfimo, obsceno o fétido alterna con lo divino, como en esos hadices en que se describe puntualmente cómo Mahoma, hombre de Dios, se limpia después de cumplir sus necesidades fisiológicas. Porque nada escapa al perenne fluir de la creación divina.

Mas como la piedra o el pájaro no se expresan y el hombre sí, ocurre que éste, al hablar o al escribir, se encuentra con un enorme contenido en su conciencia, pues la hinche con cuanto le afecta de cerca o de lejos. Escritores árabes del siglo x (por ejemplo Mas'ūdi en *Las praderas de oro)* llevan a su obra un caudal de cosas, que abarcan zonas del mundo no frecuentadas *simultáneamente* por nadie en la antigüedad (Polibio, Plinio, Pausanias, etc.). Lo cual está enlazado con la creencia en el íntimo y permanente contacto que las cosas mantienen con Dios. La conciencia propia se infla desmesuradamente y se expande luego sobre la vida en torno —una conciencia viajera, sin capitalidad fija; con sedes permutables según veremos luego en Ibn Hazm y en su discípulo el arcipreste de Hita.

[1] L. Massignon, *Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam*, en *Syria*, 1921, II, 47-53, 149-160.

Es bien comprensible que los pensadores islámicos, al razonar acerca de sus especiales problemas, recurrieran a la filosofía emanatista del neoplatonismo, al atomismo de Demócrito, o a cuanto en Grecia o en el Oriente casara con su ineludible modo de contemplar la vida. El simple contacto con la civilización griega, en Siria y Egipto, no explicaría por sí solo un hecho de tal magnitud [1].

La conciencia propia se intensifica como compensación a la dificultad misma de obtener estructuras firmes y objetivas. Dice Massignon en su excelente análisis de la teología dogmática de Al-Hallāy: "El átomo es único y último elemento de la realidad de toda cosa creada... Dios, que crea y recrea los átomos a cada *instante*, los agrupa *a su antojo* para formar cuerpos, ensambladuras *discontinuas, momentáneas*. Tales ensambladuras carecen de existencia propia, y sólo el átomo existe. Todo —desde los volúmenes geométricos hasta los estados humanos— *es pura nada*, accidentes subjetivos y efímeros, sobrepuestos *al átomo de nuestro corazón*" [2].

Religión y filosofía se entrelazan prietamente. No descansa esta última sobre una idea objetivada ni sobre el conocer intelectual, sino sobre el "átomo del corazón". Hay en el Islam otras filosofías más doctas, pero menos próximas al sentimiento religioso de los más, y menos enlazadas con las ideas o tendencias corrientes, que

[1] Algo semejante aconteció en España. El pensamiento de Descartes o de Kant rebotó sobre el suelo de Iberia, y no dió origen a nada nuevo o valioso. Mas surgió Krause a comienzos del siglo XIX, con su filosofía espiritualista, moralizante y jurídica, que afectaba al problema total del vivir, y los mejores españoles se precipitaron sobre ella y obtuvieron resultados que Krause ni podía sospechar. Algo semejante está aconteciendo hoy con la llamada filosofía existencial (Dilthey, Jaspers, etc.), que está siendo reelaborada por Ortega y Gasset, cuyo pensamiento es paralelo al de Heidegger, y logra un despertar fecundo de la filosofía en España, Argentina y México. Cada forma humana de vida requiere acercarse a ella con los instrumentos adecuados. Este mismo libro —un modesto e incipiente ensayo de intelección de la historia hispánica— habría sido imposible sin la filosofía del tiempo actual. Si interrogamos a España tomando puntos de vista meramente racionales o positivistas, no conseguimos casi nada, porque no son ésas las herramientas que demanda tan singular ingeniería. Todos, más o menos, le estábamos pidiendo a España lo que no poseía, y la juzgábamos por lo que no era, lo cual desordena e irrita la mente, sin conseguir mayores eficacias.

[2] *La passion d'Al-Hallaj*, pág. 551. (El subrayado es mío.)

son las que perseguimos, por ser las más difundidas y las que afectaban al ambiente en que coincidían los moros y cristianos de España. Inclusos en esa forma de existir se hallan el sufismo, el lirismo, el autobiografismo, la integración de la conciencia con la totalidad de la persona y las circunstancias que la rodean, lo que Ibn 'Arabi llama vivir "con todo su ser". El cristiano no afectado por el Islam vive de otro modo, confía en el mundo creado por Dios, hecho firme por Él, y que no ha de ser recreado en cada instante en sus más mínimos átomos; el cristiano descansa en su libertad interior y en el "espíritu espirituado" de su Iglesia que dice netamente qué es bueno y qué es malo, y ordena el mundo en una jerarquía gradual, de lo ínfimo a Dios, y asignando valores distintos a cada acto humano. El musulmán, en cambio, ha de llevar su vida en peso, sobre "el átomo de nuestro corazón", con plena y expresada conciencia del "espíritu espirituante" actuando sobre el "espíritu espirituado". La vida y el mundo son así inseparables del proceso de vivirlos, y de la conciencia de estarlos viviendo —como esas gentes que notan la circulación de su propia sangre.

La literatura medieval, no islámica o no inyectada de islamismo, da una impresión de reposo si la comparamos con la islámica —nerviosa, desbordada, sin reserva, orgiástica—. El occidental siente ese estilo como popularismo, vulgarismo —"informal" diría un inglés—, y lo califica de realista, naturalista o "shocking". Pero eso sería equivalente a sorprenderse de que los peces sean buenos nadadores.

Detengámonos ahora un instante en una de las mayores figuras del Islam, en Avicena, o Ibn Sinā (980-1037), filósofo y sabio enciclopédico, que trató de armonizar el neoplatonismo con el Alcorán [1], anticipando lo que hará más tarde Santo Tomás al combinar a Aristóteles con el catolicismo. Como en el caso del místico Al-Hallāy, su problema central es la relación de Dios con el mundo; "el *flujo* creador da fe de la dependencia esencial y constante en que se halla el ser creado" [1]. La teología musulmana estaba hecha de pensamiento vivo, que penetraba los menores resquicios de la existencia individual y colectiva, la ciencia más alta y la fe más ingenua. De ahí que el pensamiento islámico nunca se secularizara.

[1] Ver A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā (Avicenne)*, 1937, págs. 208 y sigs.

según aconteció en la Europa cristiana, que ya en la Edad Media comienza a separar la creencia y el razonamiento, y a la postre lo realiza. Mas no vamos a ocuparnos ahora del pensamiento de Avicena, sino a tomarlo como ejemplo de cómo la forma interior filosófico-teológica se entreteje con la expresión de ese mismo pensamiento [1]. Va a servirnos para ello un tratadito de Avicena sobre la "congelación y aglutinación de las piedras" [2], en donde todo se describe, no estáticamente, sino haciéndose. Se ocupa primero de las montañas, de su formación, de la "formación de las piedras, de los riscos y de las alturas... Muchas piedras se forman de una sustancia en que predomina la sequedad... A veces el barro se seca y se muda primero en algo intermedio entre piedra y barro, es decir, en piedra blanda y luego en piedra de verdad". Y ahora, el autor inyecta su propia existencia en la obra: "*Yo vi en mi niñez*, en las márgenes del Oxo, depósitos de este barro que la gente usa *para lavarse la cabeza;* posteriormente observé que había llegado a convertirse en piedra blanda, y esto aconteció aproximadamente en 23 años" (págs. 18-19) [3]. El traductor latino rechazó este estilo oriental (es decir, de integralismo existencial) y lo convirtió en didáctico y objetivo: "Scimus quoque quod in terra illa" (pág. 46), y nos brinda así excelente ocasión para medir la distancia entre dos formas de vida. Al traductor le resultó improcedente la ingerencia de la niñez del autor y del lavado de cabeza, y extrajo de ello las nociones puramente "obje-

[1] Quizá no huelgue recordar que según la teología cristiana de la Edad Media, Dios creó el mundo y el orden del mundo, pero no está ocupado en la recreación de cada cosa o hecho concreto del hombre, "actividad llamada a veces «segunda creación», y que no supone acto creativo como tal" *(The Catholic Encyclopedia,* art. "Creation", Nueva York, 1908). Las ideas de un místico como Eckehardt son, naturalmente, muy distintas de las musulmanas: "En el ser consiste únicamente la semejanza de la criatura con Dios, su hacedor... En un único y simple acto conserva Dios todas las cosas creadas en el ser" *(Meister Eckehardt: Das System seiner religiösen Lehre,* por Otto Karrer, 1926, págs. 72, 77). Para lo que Eckehardt cree que sea el "ser" y el pensamiento de Dios que lo crea, ver Kate Oltmans, *Meister Eckehardt,* 1935, pág. 117. Todo ello está a gran distancia de las creencias islámicas acerca de la creación.

[2] *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum,* editado en árabe, latín e inglés, por E. J. Holmyard y D. C. Mandeville, París, 1927.

[3] Ver apéndice VIII: "Los españoles doctos se expresan en una forma que recuerda a Avicena".

tivas", lo mismo que siglos adelante harán los dramaturgos franceses al traducir y adaptar la comedia española de Lope de Vega, en la que también se mezclan y entretejen las cosas y las ideas con las existencias de quienes las viven. Este detalle nos muestra cuán valioso sería, desde el punto de vista que señalamos, el cotejo con sus originales árabes de las traducciones latinas hechas en Toledo en el siglo XII.

Mas continuemos con Avicena: "En Arabia hay un trecho de tierra volcánica que hace volverse de su color a todo el que vive allí y a cualquier objeto que cae en ella. *Yo mismo he visto* un pan en forma de hogaza[1] —cocida, delgada en el medio y con huellas de un mordisco—, que se había petrificado, pero aún conservaba su color original, y en una de las caras tenía marcadas las rayas del horno" (pág. 23). El grave traductor latino se limita a esto: "Est locus in Arabia qui colorat omnia corpora in eo existencia colore suo. Panis quoque in lapidem conversus est" (pág. 47), y aniquila así el trozo de vida sabrosa que nos da Avicena, con más ciencia y más gracia que su ramplón intérprete[2].

Veamos ahora lo que acontece al caer un aerolito:

> Considero auténtico, de intachable evidencia, un suceso acaecido en Jûzjânân en nuestro propio tiempo: un cuerpo férreo, que quizá pesaba 150 *mana* [unas 300 libras], cayó del cielo, penetró en el suelo, rebotó dos o tres veces como una pelota lanzada contra la pared, y después se metió de nuevo en la tierra. La gente oyó un ruido espantoso, terrible, y cuando averiguaron el caso tomaron posesión del objeto y lo llevaron al gobernador de Jûzjânân, quien escribió sobre ello al sultán de Khurâsân, contemporáneo nuestro, el emir Yamín al-Daula [que Avicena cita con sus diez apellidos], quien mandó que le remitiesen el objeto o parte de él.

Prosigue el autor describiendo la dificultad de manejar un cuerpo

[1] En árabe, *ragîf*, que es un pan algo más delgado que la hogaza; la palabra se ha convertido en el portugués *regueifa* 'rosca'.

[2] Los muy doctos editores de este tratado de Avicena —a quienes agradezco mucho hayan puesto esta joya al alcance de los legos en árabe— no sospechan el problema histórico que plantean las diferencias entre el texto árabe y la traducción latina. No lo advierto en son de crítica, sino para hacer ver cómo la "severidad" de los métodos eruditos sirve a veces de anteojeras.

tan pesado, y de cortarlo, no obstante haber usado tales y cuales herramientas; Avicena menciona como testigo de garantía a un amigo suyo, abogado, que estuvo presente a todo. Con la piedra del aerolito hicieron una espada:

> Me han dicho que muchas de las hermosas espadas del Yemen están hechas de este hierro solamente [como dicen los editores, en estos meteoritos hay hierro, níquel y cobalto], y que los poetas árabes han descrito el hecho en sus poemas (pág. 24).

Un fenómeno natural nos ha sido presentado en enlace con el tiempo en que vive el autor, como un acontecimiento humano, con todas sus adherencias, como un desarrollo en que cada momento engendra otro, en secuencia abierta, como un trozo de creación divina; y, al final, resuelto en poesía. Nada pudiera ejemplificar mejor cuanto antes hemos dicho, ni nada pone más de manifiesto las capas profundas del existir hispano-islámico. El traductor latino, por de contado, reduce todo ello a una abstracción intelectualizada: "Et in Persia cadunt etiam cum coruscatione corpora aerea" (pág. 47). El intérprete, sin sentir "el átomo de su corazón", estruja a Avicena, le saca el zumo conceptual y deja el resto reducido a bagazo. Si los españoles hubiesen hecho lo mismo, habrían llegado a poseer la ciencia físico-matemática, pero no hubieran producido el arte de Lope de Vega, ni a Velázquez ni a Unamuno con su poesía a la estrella Aldebarán.

El estilo de Avicena, en cuanto reflejo de una forma interior de vida, es normal en la literatura islámica, y se encuentra en obras excelsas lo mismo que en relatos sin especial valor. Quien está familiarizado con la literatura y el carácter de los españoles no se sorprende lo más mínimo al leer tales cosas; así escribían Jaime el Conquistador, Berceo, Lope de Vega, Gonzalo Fernández de Oviedo, Santa Teresa, y así habla el campesino andaluz. Si hemos elegido ahora a Avicena ha sido porque ningún contacto tuvo con España aquel gran pensador, nacido más allá del mar Caspio y educado en Ispahán. Se dice a veces que los musulmanes españoles formaron su espíritu en España y absorbieron la cultura hispano-visigoda. Cuando se hace tal afirmación no se sale del terreno de la vaguedad, y no se dice con rigor qué hay en el Islam español, concretamente, que no

se halle en la civilización cristiana de Siria o Egipto. En todo caso, no se citará un solo texto anterior a la venida de los musulmanes (San Isidoro, San Braulio, Prudencio, Marcial, Séneca, Lucano, Pomponio Mela, etc.), concebido en la forma que revela la obra de Avicena, en donde se mezcla la ciencia con el mordisco del pan, el lavado de cabeza, su amigo el abogado, etc. Eso es, en cambio, lo que salta a la vista en cuanto abrimos el primer texto literario, el *Poema del Cid*: conexión del mito con la experiencia, el héroe se muestra por dentro y por fuera, hace chistes, llama mudo a Pero Vermudoz porque tartajea al hablar; otro personaje eructa groseramente y por el olor se adivina lo que ha comido, etc. Lo digo una y otra vez por ser necesario poner bien claro que la llamada historicidad de la épica española es sólo un aspecto de su integralismo, basado, en último término, en quinientos años de convivencia con el Islam.

Pero el Islam subsistió a despecho de las sectas y de las discrepancias, pues lo esencial fué el "Libro", la declaración de la fe ("no hay otro Dios sino Alá"), y no el estar adherido a una Iglesia, con una estructura suprapersonal. Hombres y países islámicos vivieron jurídica y estatalmente sometidos a la creencia, a no ser que abandonasen la religión como ha hecho Turquía en nuestro tiempo. El horizonte estuvo integrado por personas atadas a una creencia y no por la noción exacta y objetiva de la realidad, la cual sólo fué problema cuando afectó simultáneamente al cuerpo, al alma y al espíritu. No quedó lugar (sino por rara excepción) para el lujo del discurrir, como facultad aislada de las sensaciones y emociones.

Misticismo, quietismo y panenteísmo fueron frecuentes en la literatura de los sufís, en forma complicada que el lector hallará en la bibliografía antes aducida. Mas hay otro aspecto del sufismo que aun no siendo exclusivo de la literatura religiosa, se da en ella en forma clara y extremada. La persona aparece aquí, según antes decíamos, como vértice en donde convergen las gracias divinas (carismas), y con ellas el mundo visible y tangible relacionado con aquella experiencia. El místico rememora con deleite las circunstancias *con* las cuales ha vivido hasta arribar al momento en que lo temporal y accesorio se desvanece. Se despliega entonces en la conciencia, como una integridad, el panorama de lo humano y de lo divino. Esto es, en efecto, lo que hallamos en el murciano Ibn 'Arabi

(1165-1240), narrador infatigable de los más mínimos detalles de su vida, sin olvidar tiempo y espacio. Citaré un ejemplo para mostrar cómo en 1201 —cuando la literatura cristiana era incapaz de reflejar serenamente la realidad actual en que se halla sumido el escritor—, un sufí musulmán nos habla de lo que le acontece con perfecta naturalidad, e inventándose las fórmulas literarias:

> Cuando, durante el año 1201, residía yo en la Meca, frecuenté el trato de unas cuantas personas, hombres y mujeres, todos ellos gente excelente, de los más cultos y virtuosos pero, entre ellos, no vi ninguno que se asemejase al sabio doctor y maestro Záhir Benróstam, natural de Ispahán y vecino de Meca, y a una hermana suya, la venerable anciana Bintoróstam, sabia doctora del Hijaz, apellidada "Gloria de las mujeres"... Tenía este maestro una hija doncella, esbelta muchacha que encadenaba con lazos de amor a quien la contemplaba, y cuya sola presencia era ornato de las reuniones y maravilla de los ojos. Era su nombre Nidam ['Armonía'] y su sobrenombre "Ojo del sol". Virtuosa, sabia, religiosa y modesta, *personificaba en sí* toda la venerable ancianidad de la Tierra Santa y la juventud ingenua de la gran ciudad fiel al Profeta. La magia fascinadora de sus ojos tenía tal hechizo, y tal encanto la gracia de su conversación *(elegante cual la de los nacidos en el Irac)*, que si era prolija, fluía; si concisa, resultaba obra de arte maravilloso, y si retórica, era clara y transparente. Si no hubiese espíritus pusilánimes, prontos al escándalo y predispuestos a mal pensar, yo me extendería a ponderar aquí las prendas con que Dios la dotó, así en su cuerpo como en su alma, la cual era un jardín de generosidad...
>
> Durante el tiempo que la traté, observé cuidadosamente las gentiles dotes que adornaban a su alma, *y las tomé como tipo de inspiración para las canciones que este libro contiene*, y que son poesías eróticas, hechas de bellas y galantes frases, de dulces conceptos, aunque con ellas no haya conseguido expresar ni siquiera una parte de las emociones que mi alma experimentaba y que el trato familiar de la joven en mi corazón excitaba, del generoso amor que por ella sentía, del recuerdo que su constante amistad dejó en mi memoria, de su bondadoso espíritu,

del casto y pudoroso continente de aquella virginal y pura doncella, *objeto de mis ansias y de mis anhelos espirituales*... Todo nombre que en este opúsculo menciono, a ella se refiere, y toda morada cuya elegía canto, su casa significa. Pero, además, en estos versos, continuamente aludo a las ilustraciones divinas, a las revelaciones espirituales... porque las cosas de la vida futura son para nosotros preferibles a las de la presente, y porque, además, *ella sabía muy bien el oculto sentido de mis versos*[1].

El libro inspirado por la bellísima Niẓām es *El intérprete de los amores* (Taryumān al-Aswāq), editado y traducido al inglés por R. A. Nicholson. La mujer como norte e incitación para el creador de espíritu venía marcando su huella en la literatura árabe mucho antes del 1200 (por ejemplo, en el cordobés Ibn Hazm, 994-1063), lo que era compatible con la idea vulgar de que las mujeres debieran limitarse al menester doméstico de madre y esposa. Pero ahí tenemos en Ibn 'Arabi un caso límite de culto a una muchacha ideal, precursora de Beatrice y Laura, no tratado según recetas de estilo, sino en forma novelesca: Niẓām pronunciaba como los nacidos en el 'Irāq. Desde el vuelo lírico, el estilo desciende a la observación de un humilde hecho de experiencia que dignamente se integra en el complejo realidad ideal-realidad empírica. He ahí una célula de lo que un día será la novela de Cervantes. Desde luego que Ibn 'Arabi ni intenta, ni hubiera podido escribir una novela; aspira a algo distinto, a aposentar en su corazón a Dios y a Niẓām, aspira a un infinito, hecho posible merced a interferencias entre lo divino y lo humano. No son estos libros de Ibn 'Arabi semejantes a lo que luego se llamó "memorias", pues su propósito no era referir acontecimientos interesantes en que el autor hubiese participado, sino, por el contrario, hablar de cuanto hubiese tenido una participación en su yo más íntimo. Los sucesos son aquí pura vivencia. Lo más próximo a esta forma (que no género) de literatura sería la Vida de Santa Teresa, más bien que las Confesiones de San Agustín, en cuya conciencia se desvanece pronto el espectáculo del mundo sensible.

[1] He utilizado el texto de Asín, en *El Islam cristianizado*, págs. 81-82. (El subrayado es mío.)

En su afán de captar dentro de su alma reflejos de la vida en torno, Ibn 'Arabi procede a dar las biografías de cincuenta maestros de espíritu, a causa de la traza imborrable que aquellos místicos andaluces dejaron en su existencia. Una de esas santas personas fué la sevillana Nunna Fátima, anciana ya nonagenaria. La influencia de la femineidad no iba siempre unida a los encantos de un cuerpo bello y joven:

> Cuando yo me sentaba a conversar con ella, me daba vergüenza mirarle el rostro, por lo delicado de sus facciones y lo sonrosado de sus mejillas, a pesar de que estaba ya en los noventa años... *Con mis propias manos* le construí una choza de cañas, en la cual se aposentaba en compañía de dos compañeros míos. Acostumbraba a decir: "Ninguno de los que entran a hablar conmigo me gusta más que Fulano", y me aludía a mí. Decíanle: "¿Y por qué esto?" Respondía: "Porque ninguno de ellos entra a hablar conmigo sino con una parte de su propio ser, dejándose fuera las partes restantes de su ser, es decir, sus preocupaciones de casa y familia. Sólo Muhamad Ibn 'Arabi, mi hijo espiritual y el consuelo de mis ojos, *cuando entra a hablar conmigo, entra con todo su ser; y así, cuando se levanta como cuando se sienta, lo hace con todo su ser, sin dejar tras de sí nada de su propia alma.* Así debe ser el camino de la vida espiritual"[1].

La vieja sevillana en sus palabras —"con todo su ser"— da una esencial descripción de lo que venimos llamando integralismo hispánico. Si hemos hablado de sufismo no ha sido para decir nada nuevo acerca de su contenido teológico, sino simplemente para llegar a este punto, desde el cual podemos contemplar nuestro problema. Ibn 'Arabi suelda su afán de eternidad con la existencia de la persona en quien se da semejante afán, la cual nos aparece en sus aspectos más mínimos y deleznables —hablar, levantarse, sentarse—. Nos da su libro, *El intérprete de los amores,* y su génesis en un tiempo y en un espacio, sintiendo dentro de él a Nizām, que vivía en la Meca, en 1201, y hablaba con acento del 'Irāq. Entendemos cómo es posible que el Cid, héroe idealizado, lleve dentro de sí al

[1] *Vidas de santones andaluces,* trad. de M. Asín, pág. 184. (El subrayado es mío.)

Cid propietario de unos molinos junto al río Ubierna —que en verdad poseía, detalle consabido del juglar y de sus oyentes.

He ahí la senda de vida por donde el destino quiso dirigir la historia hispánica, empeñada en hacer las cosas "con toda su alma"[1], "con todo su ser". Por esa senda de ambición y angustia caminaron los mayores intentos y también los más desventurados fracasos, porque el vivir viviéndose es solidario del vivir desviviéndose. Adoptada semejante perspectiva, entiendo mejor a Don Quijote y a Sancho, la vida de Santa Teresa y la de Lope de Vega, y en general se percibe con mayor justeza el sentido de los más auténticos fenómenos de la historia, que no es simplemente resultado del realismo hispánico o del prurito de individualidad. Cuando antes (pág. 309) mencionaba la objeción de Unamuno y de Ortega y Gasset a la "historia de ideas", emitidas por "el filósofo desconocido", lo que estos escritores postulan son unas ideas "con todo su ser", no aisladas de su perspectiva humana, histórica.

Retornemos a los sufís. Una derivación de la forma de vida islámica, tal como el Alcorán la ofrecía en paradigma, fué que la nueva creencia albergara en su curso triunfal tanto la renuncia ascética como el epicureísmo. Entre los compañeros de Mahoma surgió ya el tipo de musulmán ultrapiadoso y multimillonario[2], gracias al integralismo célico-terrestre de una creencia más atenta a los pecados del espíritu que a los de la carne. Dentro de ese marco cupo que sufís, ascetas en cuanto al bienestar y al rechazo de la riqueza, combinaran el abandono místico con la posesión de una linda muchacha y, lo que era peor, con la morosa contemplación de jóvenes bellezas masculinas. 'Abd Allāh, de Morón (Sevilla), "tenía una mujer bellísima y muy joven, mejor que él todavía y de más intensa vida espiritual". Abū 'Alī al-Šakkāz, "era hombre gracioso y bromista, que gustaba de hacer chistes con la verdad"; como su

[1] No sé de otras lenguas europeas en las que se diga, común y normalmente "hacer algo, dar un golpe con toda su alma". Las expresiones del tipo del francés "de tout son cœur" son algo distinto. "De tout cœur" significa 'con todo el afecto de que su corazón es capaz', pero "con toda su alma" significa 'con la totalidad de su cuerpo y de su alma', con la fuerza afectiva y con la fuerza física.

[2] I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, pág. 112.

nombre, *šakkāz*, significaba 'curtidor de pieles flexibles y delicadas', y a la vez 'impotente', una mujer se permitió burlarse del santo hombre jugando del vocablo, a lo cual replicó Abū 'Alī con bastante ingenio [1]. Todo esto lo refiere Ibn 'Arabi biografiando a los maestros de espíritu que influyeron en el curso de su vida.

Para la literatura religiosa o moral de la Edad Media cristiana, la mujer simbolizó el pecado; en la literatura árabe del mismo tipo la mujer fué, a menudo, un incentivo en la marcha hacia Dios, no sólo cuando la mujer era tan bella como Nizām. Ocupó alto lugar en la vida de nuestro místico la mencionada Nunna Fátima a pesar de sus noventa años, lo mismo que aquella otra anciana, llamada Sol y Jazmín, de quien dice Ibn 'Arabi: "No he encontrado entre los hombres de Dios nadie que se asemejase a esta mujer por el fervor con que mortificaba su propia alma" *(Santones*, pág. 180).

La literatura de la España cristiana permaneció silenciosa ante tales fenómenos —la acción de un alma, de una vida, sobre otra—, hasta que Santa Teresa [2] nos cuenta el proceso de la formación de su propia existencia espiritual, y cómo influyeron en ella sus lecturas y sus confesores. Tal fenómeno se da, en cambio, muy a me-

[1] *Vidas de santones andaluces*, págs. 89, 107, 108, 117.

[2] Aunque casi un siglo antes de Santa Teresa, escribía la monja doña Teresa de Cartagena su *Arboleda de los enfermos* (hacia 1470) en donde hallamos pasajes como éstos, motivados por la angustia de ser totalmente sorda: "Si bien lo mirardes, más sola me veréis en compañía de muchos, que non cuando sola me retraigo a mi celda. Es ésta la causa: cuando estoy sola, soy acompañada de mí mesma e de ese pobre sentido que tengo" —es decir, de su conciencia de ser muy inteligente, expresada con falsa modestia—; "pero cuando en compañía de otrie me veo, yo soy desamparada del todo, ca nin gozo del consorcio e fabla de aquéllos, nin de mí mesma me puedo aprovechar. Fuye de mí el sentido, ca está ocupado en sentir la desigual pena que siento; apártase la razón con el muy razonable tormento que *siento* que la aflige... Donde el oír fallece, ¿qué tiene que ver el fablar? ¿qué dará la presencia muerta e sola del todo?" (edic. M. Serrano y Sanz, en *Bib. escritoras españolas*, I, 220). Además: "Un grosero juicio mujeril" —acerca de las mujeres— "hace mis dichos de pequeña o ninguna abtoridad" (pág. 222). Cuando hace muchos años me fijé en este pasaje juzgué que valía como un anticipo de "modernidad" psicológica; hoy lo veo como un brote del tronco hispano-islámico, muy antiguo y a la vez muy moderno. Me convendría mucho que doña Teresa de Cartagena descendiese de don Pablo de Santa María, es decir de un judío converso. Algunos lo piensan, pero carezco de medios para aceptarlo o recha-

nudo en la literatura islámica, siglos antes de que los escritores románicos tuviesen ojos para percibir tal tema. Ha de desecharse como inservible la creencia de que la mujer fué en la civilización islámica un mero trozo de realidad fisiológica, desconociendo la huella que su belleza, su sensibilidad y su espiritualidad trazaron en el arte de la expresión. Precisamente por ser la mujer extremada fisiología llevaba al espíritu, por lo mismo que de las cimas del espíritu se pasaba al plano de las sensaciones. Ninguna poesía románica durante la Edad Media (e incluyo al Alighieri), logró encerrar en el mismo ímpetu expresivo la angustia simultánea del cuerpo y de la conciencia —sin abstracciones y velos alegóricos—, y llegar a la postre a una síntesis poética, lo mismo que al abrirse la rosa gentil nos da la esencia y el sentido de la planta que la sostiene.

Juzgue el lector por sí mismo, si bien ha de tenerse en cuenta que manejamos una traducción, la cual siempre maltrata la tierna candidez de la forma primera. Vamos a tomar, como ejemplo, unos versos de Ibn Faray, natural de Jaén (Andalucía), muerto en 976. Quien habla en el poema es un casto hombre, tocado sin duda del espíritu sufí, bajo el cual se cobijaban los castos lo mismo que los sensuales:

> Aunque estaba pronta a entregarse, me abstuve de ella, y no obedecí a la tentación que me ofrecía Satán.
>
> Apareció sin velo en la noche, y las tinieblas nocturnas, iluminadas por su rostro, también levantaron aquella vez sus velos.
>
> No había mirada suya en la que no hubiese incentivos que revolucionaran los corazones.
>
> Mas di fuerza al precepto divino, que condena la lujuria, sobre las arrancadas caprichosas del corcel de mi pasión, para que mi instinto no se rebelase contra la castidad.
>
> Y así, pasé con ella la noche como el pequeño camello sediento al que el bozal impide mamar.
>
> Tal un vergel, en donde para uno como yo no hay otro provecho que el ver y el oler.

zarlo. Lo cierto es que maravilla encontrar en el siglo xv una confesión íntima, con conciencia y análisis del yo más íntimo, de "mi yo". De aquí a Santa Teresa no hay sino un paso.

Que no soy yo como las bestias abandonadas que toman los jardines como pasto [1].

Si las palabras del original árabe pudiesen vibrar en nuestro oído como las tan familiares de Dante —sabio en esculturar sonidos significativos—:

Amore e'l cor gentil sono una cosa...
Dona pietosa e di novella etate...,

entonces percibiríamos plenamente el valor de la poesía de Ibn Faray. Mas siempre serían considerables las diferencias entre el arte del andaluz y el del florentino. La poesía de éste aparece objetivada en una secuencia de juicios valiosos:

Tanto gentile e tanto onesta pare...
La vista sua fa onne cosa umile,

tan bellos y cautivantes que nos entregamos sin reserva a su goce, sin preguntarnos por el sujeto que expresa esas palabras a la vez temblorosas y de eterna firmeza. La existencia de quien habla en tal poesía no está ahí como un elemento poético que le sea esencial. Mas en la anterior poesía árabe (dejando a un lado en este momento juicios sobre su valía superior o inferior) es esencial la existencia de su sujeto poético, un alma habitada por deseos tan violentos que, al no saciarlos, se siente vaciada de sí misma. La oquedad de amor se llena entonces con el sentimiento total de la persona: "No soy yo como las bestias abandonadas", expresión a primera vista razonable y antiagónica, si bien en seguida la intensidad de las metáforas y comparaciones evidencia el alto precio satisfecho por el lujo moral de la renuncia. La idea estoico-cristiano-islámica se transforma en un proceso de vida total y poético, y no en simple lección moral. La mujer es a la vez pecado y maravilla, en cuya desnuda claridad la noche enciende su tiniebla. Tres siglos antes de que Dante naciera ya se había dicho poéticamente que la belleza de un ser humano es irradiante y difusiva: "las tinieblas nocturnas iluminadas por su rostro, también levantaron aquella noche sus velos" — "per che si fa gentil ciò ch'ella mira". Nada tiene que hacer, por consiguiente, la poesía de Ibn Faray con el tema del anacoreta y sus tentaciones,

[1] La traducción es de E. García Gómez, *Poemas arábigo-andaluces*, pág. 104. La poesía de Ibn Faray se encuentra en el *Libro de los huertos*.

grato a los hagiógrafos; el anacoreta lucha con la tentación desde fuera de sí mismo, y practica ásperas penitencias o solicita la ayuda divina. En nuestra poesía la tentación consiste en una criatura perfectamente bella y valorada como tal; la resistencia a los sentidos brota de la raíz de la conciencia: "*di fuerzas* al precepto divino" (Dios y yo, no flagelos ni plegarias); "*no soy yo* como las bestias abandonadas".

En las discusiones un tanto confusas acerca de la relación entre la poesía románica y la islámica, tal vez no se tenga en cuenta la diferencia entre la expresión de *lo que siente* el sujeto lírico de la poesía, y la expresión de sus sentimientos *como un proceso vital*, como un hacerse de la propia existencia, en el cual el "dentro" y el "fuera" son solidarios e inseparables. En último término, lo islámico del Poema del Cid, lo que no se halla en la épica europea, ni en Lucano, ni en ningún otro escritor, es esto:

De los sos ojos tan fuertemientre llorando,

Mio Cid "tornava la cabeça" y miraba su casa que tiene que abandonar, que queda allá con sus puertas abiertas, sin cerraduras, las perchas sin halcones. Mas el héroe entristecido por la injusticia del rey, reacciona pronto:

Meció mio Cid los hombros, y engrameó la tiesta:
"¡Albricia, Albar Fáñez, ca echados somos de tierra!
Mas a gran honra tornaremos a Castiella" (13-14).

Un alma entristecida reacciona sobre sí misma, y prorrumpe en un grito de alegría y decisión. En el primer momento llora y suspira ("sospiró mio Cid, ca mucho avie grandes cuidados") mas en seguida "engramea la tiesta" y habla lleno de esperanza. Quien tenga presente la *Chanson de Roland* notará la esencial diferencia entre esto y escenas que pudieran parecer semejantes:

Li quens Rollant revient de pasmeisuns:
Sur piez se drecet, mais ad grand dulur.
Guardet aval e si guardet amunt, etc. (2.233-2.235).

Roland está visto dentro de su globo mítico, en un presente intemporal *(drecet, guardet);* el Cid está realizando una acción con-

tinuada en el pasado *(estávalos catando)*; Roland, desde su mito, contempla a Turpín muerto, otro mito, mientras el Cid mira puertas, cerraduras, perchas y halcones ausentes. Roland está incluso en una narración mítica que lo inmobiliza; el Cid se mueve desde dentro de sí, y está triste unas veces y otras animoso, y en su tristeza y en su buen ánimo se integran los movimientos de su cuerpo y las cosas que existen alrededor: un palacio abandonado, vuelo de cornejas, etc. Tópicos como "llorar de los ojos", familiares a la épica, tienen aquí una función distinta. Pero lo más importante es que Mio Cid (como en la poesía árabe antes transcripta), muda su estado de ánimo dando fuerza a "un precepto", que aunque tácito es perceptible: el precepto de que un caudillo ha de inspirar confianza a sus gentes, con buen humor y una ironía oportuna: "¡Dáme albricias, Albar Fáñez, porque te hago saber que nos han desterrado del reino!" Se ha roto el marco fijo de la objetividad narrativa, y en su lugar tenemos un estilo descriptivo; la vida se hace presente desde dentro de sí, y su análogo es la literatura, la vida islámica.

ASCETAS Y MÍSTICOS SUFÍS

La ascética y la mística hallaron pronta y abundante expresión en el islamismo [1], porque la estructura de la nueva religión incitaba a ello y no los meros contactos con el neoplatonismo cristiano o el budismo. Las ideas, repetimos, no viajan entre el bagaje de las caravanas, sino que son inseparables del complejo hombre-mundo en el cual existen y adquieren sentido. La relación entre el creyente musulmán y su fe (su Dios) era a la vez más próxima y más laxa que la del cristiano. Los términos de aquella relación eran el cre-

[1] He aquí una indicación bibliográfica que no pretende ser completa:

M. Asín, *Abenmasarra y su escuela* (orígenes de la filosofía hispano-musulmana), 1914. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914. I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, 1920. R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, 1923. Ibn Hazm, *Los caracteres y la conducta*, trad. de M. Asín, 1916. Sobre Ibn 'Arabi, el gran místico de Murcia, es capital el libro de M. Asín, *El Islam cristianizado*, 1931, obra que parece ignorar A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, 1939. M. Asín, *Vidas de santones andaluces, de Ibn 'Arabi*, 1933. M. Asín, *Huellas del Islam*, 1941. Ténganse además presentes otras obras antes mencionadas.

yente, el libro santo y Dios; el lazo religioso se establecía mediante la oración ritual, la peregrinación a la Meca, el ayuno y la limosna. No había en realidad una iglesia visible, ni sacramentos como la confesión y la comunión que apretaran a los fieles en una comunidad espiritual. Las vías entre el cristiano y Dios estaban trazadas y guardadas por la fuerza espiritual y política de la Iglesia, exteriorizada en una rigurosa jerarquía calcada formalmente en la del Imperio Romano. Ser cristiano consistía ante todo en reconocer esa jerarquía integrada por ministros de Dios, únicos aptos para ejecutar y dirigir la práctica de los sacramentos y de los ritos. De este modo la zona de la exterioridad regulada era más amplia que la de la intimidad libre de la conciencia —el contacto directo con el espíritu de Dios. Contrasta con tal situación la del Islam, en realidad sin sacerdotes y sin Iglesia jerarquizada; su lugar lo ocupaban los sabios en la ley alcoránica, los alfaquís y los imanes que dirigían la oración en la mezquita. Los creyentes se relacionaban directamente con Dios y con su Profeta a través de la oración y por medio de obras espirituales, lo cual llevaba consigo una actitud más personal y más libre que la del término medio de los cristianos. Ya entre los siglos VII y VIII aparecen constituídas las sectas sufís, integradas por ascetas y místicos vestidos de áspera lana *(sūf)*. El centro de su vida religiosa era la oración, la mención de Alá *(dikr)*[1]: "acordáos a menudo de Alá" (Alcorán, XXXIII, 14); confiaban totalmente en la voluntad divina *(tawakkol)* con abandono quietista. El sufismo contó en seguida con numerosos adeptos, situados de hecho

[1] De aquí procede la mención tópica de Dios en español, en un grado desconocido por las otras lenguas románicas. Cuando Lazarillo de Tormes dice: "Topóme Dios con un escudero", dice lo mismo que Santa Teresa: "Dios anda entre los pucheros". La mención de Dios no va unida a un estado íntimo de tensión religiosa, ni tiene la solemnidad de frases como "quiso *el destino*" que ocurriera esto o aquello; es una expresión lisa y llana, reflejo de la continua presencia de Dios, de su influencia en lo más alto y lo más menudo. Es el *dikr* alcoránico, "acordáos a menudo de Alá" (XXXIII, 14). Como tantos otros usos, éste pasa por perfectamente cristiano, y lo es, aunque peculiar del cristianismo español. La contraprueba de ello nos la da la blasfemia contra Dios, la Virgen y los santos, justamente por existir la creencia de que Dios y sus próximos agentes andan "entre los pucheros" y son causantes y responsables de cuanto ocurre. Lo mismo acontece en los pueblos balcánicos (según me comunica mi amigo Spitzer), pienso que por su largo contacto con el Islam.

frente a la ritualidad oficial de la mayoría de los fieles. Un movimiento análogo dentro de la Iglesia cristiana hubiese significado un riesgo muy serio, y habría sido contrario a la misma esencia de la Iglesia. Cuando en el siglo XII floreció la herejía de los albigenses, hubo de ser suprimida por la fuerza combinada de la Iglesia y del Estado.

La espiritualidad sufí hizo posible alcanzar, ya en el siglo x, la altura expresiva de una poesía como la de Ibn Faray, gracias a la indistinción entre lo divino y lo mundano, entre la doctrina y la expresión del existir total de la persona. Por ese camino entenderemos el arte de Santa Teresa, que no gana nada al ser disuelto en los tópicos de la mística universal, sin tiempo ni patria, sin color ni sabor. Mas ahora hemos de seguir pensando en la llamada Edad Media, un concepto muy incómodo al intentar movernos en la historia de España.

GONZALO DE BERCEO

He aquí el primer poeta castellano de nombre conocido, a caballo entre los siglos XII y XIII. Su tema es religioso e internacional: vidas de santos, milagros de la Virgen. Su versificación, la cuaderna vía, es de origen francés, según ha demostrado Menéndez Pidal. Sin embargo, Berceo produce una impresión característica, extraña, que es costumbre referir al ingenuo candor del poeta, a primitivismo. La única información acerca de su vida es la dada por el autor, en un somero intento de autobiografía:

> Gonzalvo fué so nomne, qui fizo este tratado,
> En Sant Millán de Suso fué de niñez criado,
> Natural de Berceo, ond Sant Millán fué nado:
> Dios guarde la su alma del poder del pecado.
>
> (*Vida de San Millán*, copla 489.)

Las referencias a su propia persona son frecuentes, no por vanagloria, sino porque al escribir se encuentra con su conciencia de estar realizando su santa tarea, e incorpora a su poetizar su mismo estar poetizando. Berceo, clérigo conocedor de las lenguas latina y francesa, tenía su vida interior moldeada como la de cualquier otro

español, y ya sabemos lo que esto quiere decir [1]. Al comienzo de la *Vida de Santo Domingo de Silos*, informa el autor de su propósito de escribir en una lengua que todos entiendan, no por nada, sino por no ser bastante instruído para poetizar en latín:

Quiero fer una prosa en román paladino,
En cual suele el pueblo fablar con su vezino,
Ca no so tan letrado por fer otro latino:
Bien valdrá, *como creo*, un vaso de bon vino.

En otra ocasión dice no saber el lugar en donde algo aconteció, porque el manuscrito en que leía era confuso y de difícil latín en aquel pasaje:

Non departe la villa muy bien el pergamino,
Ca era mala letra, en cerrado latino,
Entender non lo pudi, por Señor San Martino (copla 609).

Achaca a veces el no decir lo que quisiera a la insuficiencia de su fuente:

Si era de linaje, o era labrador,
Non lo diz la leyenda, *non so yo sabidor* (copla 339).

En una ocasión hay una laguna en su relato por faltarle un cuaderno al manuscrito que seguía:

De cual guisa salió dezir non la sabría,
Ca fallesçió el libro en que lo aprendía:
Perdióse un cuaderno, *mas non por culpa mía;*
Escribir aventura sería gran folía (copla 751).

Hay muchos más ejemplos del mismo fenómeno. Son suficientes los citados para hacer notar cómo el poeta incluye su propio obrar en la obra, su conciencia de estar escribiéndola. Ligeramente se ha dicho que Berceo es un artista candoroso y primitivo, sin parar mientes ni en el artificio nada ingenuo de su versificación, ni en su

[1] Cuando Gautier de Coincy desea expresar algo que no casa con la objetividad de sus milagros de la Virgen (crítica de la sociedad contemporánea, etc.), lo lleva al final del milagro como un apéndice, una "queue" desligada de lo anterior. Como francés, Gautier de Coincy se resiste a mezclar cosas heterogéneas, a ser confuso.

espíritu de propagandista a favor de los monasterios en que estaba personalmente interesado. Como narrador de milagros y maravillas, Berceo no es ni más ni menos ingenuo que los demás escritores medievales que se ocupan en temas análogos. Lo acontecido es que al hallarse con el "integralismo" de su estilo, sin duda sorprendente, los historiadores han recurrido al candor y al primitivismo para explicarlo. Mas lo prudente sería pensar que en Berceo se combinan la perspectiva hispano-europea (fuentes latinas, cristianismo, milagros) y la perspectiva hispano-islámica, proyectada a la sazón en una lejanía vital de quinientos años. A Berceo le ocurre, desde el punto de vista de la forma de vida, lo mismo que a muchos otros escritores hispánicos, en cada uno de los cuales el modo de acercarse a los temas de que trata produjo efectos distintos y originales.

La continuidad histórica que estamos intentando establecer no se funda ahora en temas objetivados, que el arrastre de los tiempos hubiese ido depositando en las obras literarias. La consideración de tales temas es indispensable e importante, pues permite discernir el plano común sobre el cual se alzaron los afanes expresivos del mundo occidental, y cómo fué organizándose la realidad del espíritu objetivo —es decir, qué tenía el escritor frente a sí antes de que su pluma corriera sobre el pergamino o el papel—. Mas nuestro problema es ahora distinto. Se trataría, en efecto, de contemplar en la historia hispana la acción de lo que he llamado "espíritu espirituante", la disposición existencial de quienes enlazan sus vidas con los productos del espíritu objetivado: ideas, temas, tópicos, las unidades que llenan el vasto acervo de la cultura. Al destacar las unidades del "espíritu espirituado", máximas o mínimas, percibimos los contenidos de una creación artística, sus ideas, su panorama, su originalidad o su tradicionalidad. La intuición del "espíritu espirituante" permitiría ver, en cambio, cómo fué posible un nuevo género literario (la invención de la novela por Cervantes, por ejemplo), o un nuevo estilo, nunca reductible totalmente a fenómenos atomizables. Intuiríamos así el "aire" de una obra, esa realidad vaga que llamamos "carácter" de un pueblo, en conexión con su modo interior de existir, del cual surgen las producciones mismas. Fenómenos de existencia serían igualmente los rechazos defensivos de que hablo en ocasiones: la falta de poesía

lírica en Castilla antes del siglo XIV, o la aparición de la prosa docta en el XIII.

La historia de ideas acentúa el lado fijo y por fuerza rutinario de la historia; la historia de las reacciones vitales completaría aquélla al hacer ver lo vario dentro de la uniformidad. Por eso, al mismo tiempo que pretendemos encajar la historia medieval de España en el hecho de su convivencia de nueve siglos con los moros, ponemos de relieve que los productos de la civilización española son enteramente distintos de los musulmanes, los cuales no escriben novelas ni dramas, no pintan ni esculpen.

Dicho esto, reanudemos la meditación sobre Berceo. Si lo analizamos objetivamente en temas y formas métricas, aparece como un escritor medieval, sin genialidad y sin haber inventado nada importante. ¿Por qué, entonces, encanta al lector de hoy? Ya nos divertía mucho en el colegio, aun antes de comprender bien lo que quería decir. Luego vino su renacimiento, y Azorín, Rubén Darío, Antonio Machado y otros se han referido a su tono "espontáneo, jovial, plástico, íntimo". Para Rubén, su verso

> tiene la libertad con el decoro,
> y vuelve como al puño el gerifalte,
> trayendo del azul rimas de oro.

Antonio Machado ha escrito que:

> Su verso es dulce y grave; monótonas hileras
> de chopos invernales, en donde nada brilla;
> renglones como surcos en pardas sementeras,
> y lejos, las montañas azules de Castilla...
> Y dijo: "Mi dictado non es de juglaría;
> escrito lo tenemos, es verdadera historia".

Hay aquí algo más que el entusiasmo de una generación, o gusto por la antigualla. Berceo se entró en el alma de esos excepcionales lectores y de otros menos grandes por el tono "jovial, plástico, íntimo", que dice Azorín. No por sus temas, sino por cómo los vive, por cómo existen en él, por meterse en sus historias y decir: "es verdadera historia".

Veamos la de Santo Domingo, abad de Silos durante el siglo XI.

Un monje de aquel monasterio, llamado Grimaldo, refirió en latín la vida de aquel santo, calificado más tarde de "taumaturgo" [1], por haber realizado extraordinarios prodigios, tanto en vida como después de muerto. Berceo elaboró poéticamente la biografía latina, en un estilo sin igual fuera de España, porque ese estilo que para un moderno es "espontáneo" y "plástico", es el de la literatura sufí con la cual hemos empezado a trabar conocimiento. Santo Domingo es un taumaturgo, favorecido por los carismas que encontramos en las vidas de los santones sufís. Berceo refiere los milagros con ingenua crudeza, y el prodigio está incluso en detalles de vida elemental que contrastan con el docto artificio de la forma, imitada de Francia y la más culta que España practicó. El milagro abarca desde los gritos que dan los enfermos hasta la manifestación del espíritu divino, que la virtud del santo hace descender. He aquí a un ciego, mortificado por un terrible dolor de oídos:

> En comarca de Silos, el logar non sabemos,
> había un omne ciego, de elli vos fablaremos.
> De cual guisa cegara, esto non lo leemos,
> lo que non es escripto no lo afirmaremos.
> Johan había nombre, si saber lo queredes...,
> había sin esta cuita...
> tal mal a las orejas, *que roía las paredes.*

Lo llevan entonces a casa de Santo Domingo:

> Cuando fué a la puerta de San Sebastián
> non quiso el mezquino *pedir vino nin pan,*
> mas dizía: "Ay, padre, por señor Sant Millán,
> que te prenda cordojo de esti mi afán...
> pon sobre mí tu mano, sígname del polgar;
> sólo que yo pudiesse la tu mano besar,
> de toda esta cuita cuidaría sanar".

El santo monje entonces,

> Echol con el hisopo de la agua salada,
> consignóli los ojos con la cruz consagrada,

[1] Ver M. Férotin, *Histoire de l'abbaye de Silos,* 1897.

la dolor e la cuita fué luego amansada,
la lumbre que perdiera, fué toda recobrada.

Los fenómenos sensibles llegan a nuestra experiencia mediante un lenguaje elemental, en un ambiente de solemnidad y maravilla, según ocurre en vidas de santones musulmanes, inspiradoras del estilo de Berceo. A fines del siglo XII vivía en el Aljarafe de Sevilla Abū-l-Hayyay Yūsuf, uno de los maestros de espíritu guiadores de Ibn 'Arabi. Refiere éste:

> Estando yo en su casa en compañía de varias personas, entró a visitarlo un hombre aquejado de tan fuerte dolor en los ojos, que le hacía lanzar *gritos como los de la mujer que está de parto*. Penetró, pues, el hombre por entre la gente (que estaba apenadísima oyendo sus gritos). Al maestro *se le demudó la color*, y temblando de compasión, extendió su mano bendita y la puso sobre los ojos del enfermo. Instantáneamente se le calmó el dolor y *cayó de costado* al suelo, como si se hubiera muerto; pero luego se levantó y salió de allí en compañía de toda la gente, sin tener ya dolor alguno. Hízose luego discípulo suyo (Asín, *Vidas de santones*, pág. 84).

Un milagro característico de la vida peninsular es la liberación de cautivos. Santo Domingo saca mágicamente a un devoto suyo de manos de los moros:

Metiéronle en fierros e en dura cadena . . .
dábanli *yantar mala* e *non buena la cena*,
combría, si gelo diessen, de grado *pan de avena*.

Sus parientes fueron a suplicar al santo que lo rescatara; impetró aquél el auxilio divino, y

escapó el captivo de la captividad.
Abriéronse los fierros en que yazía trabado,
el corral nol retovo que era bien cerrado,
tornó a sus parientes de los fierros cargado,
fazíase él mismo de ello maravillado.

Servicio análogo prestó el maestro de espíritu Abū Madyan a Mūsā al-Baydarānī, condenado a injusta prisión por el sultán de Marruecos, y ante cuya presencia compareció:

Cargado de cadenas fué llevado a su presencia; pero cuando ya estaba cerca de Fez, lo metieron en una habitación de una de las posadas del camino, que cerraron con llave, poniendo además guardias durante la noche para vigilarlo. Al día siguiente, así que amaneció, abrieron la puerta y se encontraron las cadenas que llevaba encima tiradas por el suelo, pero a él no lo encontraron *(ibid.*, pág. 147).

Siendo Santo Domingo abad de Silos vino a informarle el despensero de la carencia total de víveres. El santo habló así a la comunidad:

Veo, amigos, que *traedes mormorio*,
porque es tan vazío el nuestro refitorio.

Prometióles remediar la penuria y dirigió a Dios su fervorosa oración[1]:

Tú nos envía vito que sea aguisado,
por onde este convento non sea descuajado...
Tú vees esti convento de cual guisa *mormura*,
contra mí tornan todos, yo so en angostura.

A poco de rato se presentó un mensajero con la buena nueva de que el rey había donado al monasterio

Tres veint medidas de farina cernuda,

con lo cual el abad recobró la confianza perdida:

Los que antes dubdaban después se repintieron,
ca los dichos del Padre verdaderos ixieron.

Por un motivo semejante, el místico sufí Abū Ya 'far se vió también en aprieto, no con una comunidad monacal, sino con su familia. Había abandonado el trabajo para consagrarse al trato de Dios en soledad; su mujer le injuriaba a fin de hacerle abandonar tan infecunda tarea y conseguir en casa los mantenimientos precisos. El buen asceta invocó a Dios en términos parecidos a los de Santo Domingo: "Oh,

[1] Es lo que hacen los santones:
"Oró toda la noche el santo confessor al Rey de los cielos" *(Santo Domingo,* copla 345).
"Pasó toda aquella noche en la soledad rogando a Dios..." *(Santones,* pág. 150).

Señor, esta mujer va a ser un obstáculo que se alce entre yo y tú... Si quieres que me consagre a tu trato, líbrame de la preocupación de mi mujer". El Señor le promete que aquel mismo día le concederá "*veinte costales de higos*, lo bastante para mantener a tu familia dos años y medio, y más y más todavía... Aún no se había puesto el sol, y ya tenía en casa los veinte costales completos. Mi mujer y los niños se llenaron de alegría, y además mi mujer me dió las gracias, completamente satisfecha de mí" *(Santones*, pág. 59). Véase cómo la abstracción en Dios ofrecía iguales riesgos entre moros y cristianos, y daba lugar a los mismos saludables ejemplos.

Complemento de los anteriores prodigios son los operados por los varones santos después de su muerte, prodigios conocidos en España antes de la venida de los musulmanes. San Braulio de Zaragoza, muerto en 646, relata en estilo sobrio y objetivo varios milagros realizados por el santo español Millán: "Sed hoc solum dignum putavi scriptis tradere quod illico post ejus transitum duo oculis orbati redditi sunt lumini" *(Patrología, S. L.*, LXXX, 713). La virtud del sepulcro de San Millán hace, además, que la lámpara de una iglesia, apagada por falta de aceite, aparezca llena y luciendo: "plenam oleum ardentemque repererunt" *(ibid.)*. No hay, por tanto, sino un simple esquema informativo, porque no existe aún el estilo integralista y vitalizado. Veamos, en efecto, en qué convierte Berceo la seca frase "duo oculis orbati redditi sunt lumini". Comienza refiriendo que en una villa residían dos desventurados ciegos, carentes de todo; oyeron nuevas de las maravillas realizadas por el santo, y concibieron esperanzas de ser devueltos a la luz. Salieron de sus casas con sus lazarillos, e iban hincando en la tierra los bordones en que se apoyaban. Llegaron al sepulcro los dos desdichados, aunque ya se sentían alegres en sus corazones. Empezaron a dar grandes voces, porque así lo hacen los ciegos:

Metieron grandes voces, *ca tal es sue natura.*

Como resultado de la clamorosa plegaria, ambos ciegos recobraron la vista. Los conceptos abstractos de San Braulio se han convertido en la imagen sensible de dos ciegos, que caminan hincando sus bordones en el suelo; llevan desventura en sus ojos, pero la alegría les llena el alma; claman a grito herido según hacían los ciegos que

Berceo conocía. He ahí otro ensayo de expresión de un trozo integral de vida, con lo interno y lo externo bien ensamblados, con inclusión de lo corporal, lo afectivo y lo espiritual. Al elaborar más tarde el dato escueto del milagro de la lámpara, se nos dice que la tal lámpara:

> Nunca días nin noches sin olio non estaba,
> fuera cuando el ministro la mecha li cambiaba.

El escritor necesita abarcar la existencia total de la lámpara, y para ello tiene que mencionar el único momento en que la lámpara se encontraba sin aceite [1].

De lo anterior se desprende que hacia el 1200, entre el milagro y quien lo narraba se había creado una conexión vital que no existía en los relatos de la época visigótica, ni —añado— en los textos latinos coetáneos de Berceo, ni en el francés Gautier de Coincy. Recordando los textos de Berceo, se ve que el relato de los prodigios incluye la persona de quien los refiere, las circunstancias en que escribe, el ambiente del milagro y las reacciones vitales, bajas y altas, de quienes intervienen en él. Para suscitar la virtud del sepulcro de Santo Domingo en favor de un paralítico,

> Parientes del enfermo, e otros serviciales,
> compraron mucha cera, ficieron estadales,
> cercaron el sepulcro de cirios cabdales,
> teniendo sus vigilias, clamores generales.

Los milagros de Berceo, siendo cristianos en su esencia y en su tradición, aparecen vividos desde una vida empapada de hábitos islámicos; de otro modo no se entendería la intervención de lo personal del narrador, ni que se esfumen los límites entre lo mágico, lo lógico

[1] Un milagro con motivo de una lámpara, mucho más vitalizado que el aludido por San Braulio, se encontraba ya en la tradición islámica: "Llegada la hora de la puesta del sol, hicimos la oración ritual, y como el dueño de la casa en que parábamos tardaba en encender la lámpara, dijo mi amigo: «Yo desearía ya tener la lámpara encendida». Abū 'Abd Allāh le dijo: «Perfectamente». Y tomando en una mano un puñado de hierba seca, de la habitación en que estábamos, dióle un golpe con su dedo índice y exclamó, mientras mirábamos qué era lo que iba a hacer: «Aquí está el fuego». Y, en efecto, la yerba se inflamó, y con su llama encendimos la lámpara" (*Santones*, pág. 144).

y lo sensible inmediato. Si la cantidad importara a mi demostración, aduciría docenas de similares concordancias. No hace falta, porque ya se ha visto de dónde procede el estilo taumatúrgico y vitalizado de Berceo —emanación de su forma de vida, es decir, de la tendencia, ya congénita, a valorar lo que el europeo desdeñaba y no advertía. Los prodigios que Ibn 'Arabī atribuye a los cincuenta maestros espirituales que le habían servido de modelo y sostén, todos descansan sobre una larga tradición de leyendas sufís arraigadas en el mundo islámico, denso de realidad mágica. De ahí arranca la presencia de la persona de Berceo en su obra, y no de espontaneidad ingenua y primitiva:

> Yo Gonzalo, que fago esto a su honor,
> *yo la vi* [la iglesia de Santo Domingo].

Por leves que sean estas asomadas de la persona de Berceo bastan para dar sabor de realidad vivida al tema impersonal de su narración. Su estilo, sin embargo, recuerda el de las obras árabes antes citadas en donde los prodigios aparecen englobados con las circunstancias espirituales y materiales en las cuales existen, con lo cual la narración se combina con la descripción. La obra de Berceo aparece también haciéndose, descubriendo el "dentro" de su factura, con lo cual se quiebra la monotonía del relato, y el lector moderno experimenta un placer que no aguardaba. El condimento que determina tan grata sensación es sencillamente algo de la manera sufí de estar en el mundo, sólo un poco de esa manera, porque nadie en España, antes de Santa Teresa, igualó y superó al sufismo en el arte de expresar totalmente el existir íntimo. En cambio, Ibn 'Arabī, contemporáneo de Berceo ya escribía así:

> Entré una vez a casa de este maestro y me dijo: "Preocúpate de ti mismo, ¡oh hijito mío!" Yo le dije: "Nuestro maestro Ahmad, a quien he visitado, me ha dicho: «¡Oh hijito mío, preocúpate de Dios!» ¿A quién, pues, habré de escuchar?" Él me contestó: "¡Oh hijito mío! Yo estoy con mi alma y Ahmad está con Dios; cada uno de nosotros *te indica lo que su propio estado de espíritu le exige*" [1].

[1] *Santones*, pág. 94; véase además, Asín, *El Islam cristianizado*, *passim*.

LAS CANTIGAS *DE ALFONSO EL SABIO*

El castellano del siglo XIII aún no poseía la dimensión lírica. Berceo narró los milagros de la Virgen en tono emotivo, pero disolviendo su sentir íntimo en un relato objetivado. Sus *Loores de Nuestra Señora*, cuando no son narrativos y didácticos, se envuelven en estilo de plegaria sin matiz subjetivo. La uniforme y monótona estrofa de la cuaderna vía es ya en sí misma poesía objetivada, hierática, inclusa en un orden preestablecido de creencia, culto y doctrina. Las *Cantigas* son algo distinto; su forma expresiva no viene de fuentes francesas, sino de la estrofa árabe llamada zéjel [1], en parte directamente (la corte de Alfonso estaba llena de sabios musulmanes), y en parte a través de la literatura gallega que usaba esa estrofa desde mucho antes. El zéjel es vario y ágil, y los de las *Cantigas* fueron escritos además para ser cantados, lo cual explica que su lectura deje sólo parcialmente satisfecho al lector moderno, al menos en cuanto a la impresión artística. El poeta combinó sus versos con una melodía musical, dirigida al alma y no al entendimiento, con lo cual se acentúa el sentido lírico, incompatible con el martilleo regular de la cuaderna vía —tácata-táca-tácata-táca—, eco del orden espiritual de la iglesia medieval. La expresión del alma no cabía en ese marco de creencia y razón estabilizadas, al cual se ajustan tradiciones veneradas, milagros y vidas de santos, o héroes de la remota Antigüedad. Ahí no cabe la exclamación del sentimiento íntimo:

Rosa das rosas e fror das frores,
Dona das donas, Sennor das sennores.
   Rosa de beldad e de parecer,
e fror d'alegria e de prazer;
dona en mui piadosa seer,
Sennor en toller coitas e dolores.
   Rosa das rosas e fror das frores.

(*Cantiga* X.)

[1] Para las formas de esta estrofa y su adopción por la literatura románica, ver R. MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía árabe y poesía europea*, en *BHi*, 1938, XL, 337-423.

La estrofa es un zéjel, pues expresar la intimidad en Castilla llevaba a caer, directa o indirectamente, en la zona del humanismo árabe, y por ser así no sintió urgencia el castellano en hacer patente la intimidad de su alma. El que la poseía gallega y Alfonso el Sabio usen el zéjel no es un fenómeno externo, porque la forma poética no es un rótulo de la poesía. Con el endecasílabo italiano del siglo XVI vino a España el petrarquismo y la idea neoplatónica del amor:

Yo no nací sino para quereros,
mi alma os ha cortado a su medida.
(GARCILASO.)

Llega con el endecasílabo una manera ideal de concebir al hombre, en virtud de la cual Garcilaso y Herrera difieren de Juan de Mena, y su poesía está impregnada de lo que se llama espíritu del Renacimiento. Pues si 335 de las 402 cantigas de Alfonso el Sabio presentan forma de zéjel, es indudable que algo de la concepción islámica de la vida ha de yacer bajo tal fenómeno poético. Lo que yace es ese mismo verterse hacia afuera del "átomo de nuestro corazón", según diría Al-Hallay, una actividad que los castellanos, muy necesitados de seso y mesura, juzgaron peligrosa antes del siglo XIV. La historia de la poesía no se entiende si la descomponemos en técnica formal (incluso con análisis físico de sus entonaciones y ritmos) y motivos o temas, los cuales convertimos en prosa en el momento en que los objetivamos y los extraemos de la unidad "expresión poetizante de un contenido poetizado". El verso "Rosa das rosas e fror das frores" es como la islita que emergiese de una tierra en tinieblas sumergida bajo las aguas, y que es su invisible fundamento. En cuanto observamos con atención alguna de esas cantigas, percibimos su índole cristiano-islámica.

Ya notó Amador de los Ríos[1] el particular interés de las cantigas cuyo tema es la historia de España, "porque *pintan al vivo* sus costumbres"; piensa que el Rey Sabio procede como "los cantores populares", lo cual no quiere decir mucho, porque lo sorprendente aquí es un rasgo que no depende del ambiente social del poeta. Decir que Alfonso X escribe "popularmente" significaría que se revistió de

[1] *Historia crítica de la literatura española*, III, 508.

un disfraz, que no encontramos en este caso, porque en las *Cantigas* no hay comicidad ni ironía. El problema no es de clase social sino de forma de vida, en la cual coincidían los altos y los bajos. El carácter histórico de muchas de estas poesías responde a los motivos mismos que hacen histórica la épica castellana, complicados además con la presencia del autor en algunos momentos. Hay rasgos que recuerdan la narración épica, o en otros casos, la poesía de Berceo y la Crónica de Jaime el Conquistador. En ocasiones el tono es de charla prosaica, que se atenuaría con la música, la cual ahora no podemos oír. He aquí el relato de cómo la Virgen curó a uno de mal de piedra: "El espertou-sse / enton e achou enteira / a pedra sigo na cama, / tan grande, que verdadeira-/mente era come castanna: / esto de certo sabiades" *(Cantiga* CLXXIII).

Mas veamos un caso de integralismo comparable a los muchos ya citados. Había una iglesia dedicada a la Virgen en Murcia, edificada al parecer por comerciantes italianos cuando la ciudad era musulmana; al ser conquistada por los cristianos, los moros pidieron que la demoliesen por hallarse en un lugar sagrado para los mahometanos. Jaime el Conquistador ordenó su demolición, pero los moros no lograron ni tocar un clavo; Alfonso X autorizó después el derribo del templo a cambio de grandes donativos, pero el rey moro no lo permitió. Más tarde, cuando Abū-Yūsuf atacó Murcia, fué vencido gracias al auxilio de la Virgen. Veamos ahora cómo el Rey Sabio entreteje su propia vida con el milagro marial:

E d'aquest'un miragre
direi, *que vi*
desque mi Deus deu Murça,
et *oy outrossí*
dizer a muitos mouros
que morauan ant'y,
et tijnnan a terra
por nossa pecadilla.

A la iglesia aquella iban a orar "genoeses, pisaos et outros de Cezilla", y los moros nunca la profanaron. Fracasado el intento de derribarla según había mandado don Jaime,

Depós aquest'auëo
que fui a Murça eu,
et o mais d'Arreixaca
a aljama *mi deu*
que ['para que'] tolless'a eigreia
d'ontr'eles; *más mui greu*
me foi, ca era toda
de nouo pintadilla.

Aunque los moros dieron al rey la mayor parte del rico barrio de Arrexaca, le era duro complacerlos, porque la iglesia estaba recién "pintadilla" (diminutivo de cariño). Pero entonces fué el rey de los moros quien se opuso, diciendo:

Non farei;
ca os que Mariame [nombre que los moros daban a la Virgen]
desama, mal os trilla ['mal los trata'].

Y concluye el Rey:

E porend'a eigreia
sua quita e iá,
que nunca Mafomete
poder y auerá;
ca a conquereu ela
et demais conquerrá
Espanna et Marrocos
et Ceuta et Arcilla.

(*Cantiga* CLXIX.)

La Virgen se integra en una causa nacional como antes lo hizo Santiago, y el Rey hace que el milagro se incorpore a los hechos de su vida. Tenemos aquí, además, un valioso testimonio del horizonte conquistable para Castilla a fines del siglo XIII: Marruecos, y en él, las ciudades de Ceuta y Arcila. Se ve con clara precisión que el imperialismo futuro de España engrana con su creencia medieval, y es un ensanche de la empresa de la Reconquista. En el siglo XIV se amortigua el impulso expansivo que reaparece con intenso brío en el siglo XV. Dice el judío converso Fray Diego de Valencia de León, uno de los

más singulares poetas del *Cancionero de Baena,* que si la gente castellana:

fuese concordada,
e fuesen juntados de un corazón
non sé en el mundo un solo rencón
que non conquistasen, con toda Granada[1].

Años más tarde, en 1468, escribe Gómez Manrique, en una poesía dirigida al inepto rey Enrique IV, que ojalá "el Hijo de Santa María":

vos faga reinar
con paz en vuestras regiones;
Él vos dexe conquistar
Citara ['citra'] *et Ultramar*
a las bárbaras naciones.

Ya no son Santiago ni la Virgen quienes inspiran los vaticinios imperialistas: el converso Diego de Valencia confía en motivos puramente humanos (el buen acuerdo entre los castellanos), y Gómez Manrique lo espera todo de Jesucristo. Es la época de la "moderna pietas", y los cristianos vuelven su atención al Evangelio, a la imitación de Cristo, más bien que a las creencias tradicionales y a la teología, si bien esto fué en España una actitud aristocrática que no modificó el espíritu de la masa popular.

Lo anterior hace ver cómo las *Cantigas* nos sitúan en vías centrales de la historia hispana. Su integralismo va incluyendo en círculos concéntricos el ambiente de cosas y personas, y todo queda "pintado al vivo". Nada mejor para darnos cuenta de tal peculiaridad que comparar un mismo milagro en Gautier de Coincy, Berceo y Alfonso el Sabio. Sea, por ejemplo, el del niño judío a quien la Virgen da la comunión:

En lieu de prestre vint l'ymage,
Desus l'autel prise a l'oublée
Que le prestre avoit sacrée.
Si doucement le communie,
que li cuers l'en rasazie.
(Edic. Poquet, col. 283.)

Quand'o moç'esta visión
viu, *tan muito lle prazía*
que por *fillar seu quinnón*
ant'outros se metía;
Santa María entón
a mao lle porregía,

[1] Cité este texto, y el que viene a continuación, en la *RFH,* 1940, II, 14.

e deulle tal comunyón,
que foi *más doce ca mel.*

(*Cantiga* IV.)

El relato objetivado de Coincy se vuelve acción humana, desarrollada de dentro a fuera de la persona; ése es el toque islámico; ahí está el contacto entre la forma zéjel y la forma interior de vida, el proceso creativo *hâdiṯ-nuevas*, el "con todo su ser" de Ibn 'Arabi. Al niño judío le plugo tanto la visión de la Divina Señora, "que para alcanzar su parte se metía entre los otros chicos", y adivinamos que lo hace a codazos como todo chico que desea coger algo que le gusta. La Virgen alarga "la mano", y la comunión le sabe al muchacho "más dulce que la miel". Se armonizan lo humano material y lo humano espiritual. Ya en Berceo hay indicios de ello, pero en forma más pobre:

Prisol al iudezno de comulgar *gran gana*,
comulgó con los otros *el cordero sin lana.*

(*Milagros*, 356.)

En otra ocasión la Virgen resucita al niño que le cantaba "Gaude, Virgo Maria"; por cantar tan bien,

A son mengier chascun le maine (col. 12).

Lo cual, en la *Cantiga* VI, se convierte en esto:

qualquer que o oya
tan toste o fillava,
et *por leval-o consigo*
con os outros barallava,
dizend': eu dar-ll'-ei que iante,
demáis que merende.

El invitar a comer al niño está vivificado: se pelean unos con otros, porfían, y hubo uno que le ofrecía no sólo el almuerzo, sino la merienda también.

Coincy describe lo natural sin ambages, y hasta posee una técnica más refinada que Alfonso, pero no rebasa el estadio objetivo y no

enlaza la acción con el vivir de la persona que la realiza. La Virgen cura con su propia leche al monje llagado:

La douce Dame, la piteuse,
Trait sa mamele savoureuse,
Si la boute de denz sa bouche.
(*Col.* 349.)

E deitou-lle *na boca e na cara*
do seu leite, e tornou-ll'a tan crara,
que semellava que todo mudara
como muda penas a andorinna.
(*Cantiga* LIV.)

Estos cotejos permiten notar la originalidad y a la vez los límites de la poesía del Rey Sabio, titubeante en su lírica, demasiado próximo a su tema, e incapaz de manejar la lengua (él o quienes escribieran las *Cantigas)* como instrumento puramente artístico. Cuando la Virgen hace nacer cinco rosas en la boca del monje muerto, en recompensa por los cinco salmos que le rezaba, dicen respectivamente Coincy y Alfonso:

En sa bouche V fresches roses,
Clères, vermeilles et foillues,
Com s'il fussent lors droit coillues.
(*Col.* 361.)

Na boca ll'apareceu
rosal que viron teer
cinque rosas.
(*Cantiga* LVI.)

El Rey Sabio y sus colaboradores eran castellanos sesudos y vitalizados, que no sabían describir rosas; sabían en cambio cómo se entraba y salía en una acción vital, y por eso son las *Cantigas* el más puntual documento (por desdicha aún no utilizado) para conocer las costumbres coetáneas en sus más menudos detalles. Esta obra encierra más gérmenes de novela moderna que de auténtico lirismo, aunque sale de mi plan ahondar en ello. Únicamente me propuse descubrir el plano común en que coinciden el Cantar del Cid, Berceo y las *Cantigas*, y cómo el zéjel, forma islámica, nos lleva a zonas muy íntimas de la vida artística. El hecho de que una tan modesta lírica tuviera aún que verterse en la lengua gallega y no en la de Castilla plantea, además, un problema de gran alcance histórico.

CAPÍTULO VIII

NUEVAS SITUACIONES DESDE FINES DEL SIGLO XIII

La vida castellana inició un gran giro a fines del siglo XIII. Sus motivos se hallan tanto en la manera, ya tradicional, de existir Castilla como en circunstancias fortuitas. Durante el reinado de Alfonso X (1252-1284) no se encontraban los cristianos bajo el mismo horizonte que determinaba su existencia a comienzos del siglo XIII. Tampoco aparecía Castilla para moros y judíos con el mismo aspecto después de la victoria de las Navas de Tolosa (1212) y de las conquistas de Córdoba y Sevilla en 1236 y 1248, pues esperaban o temían de ella acciones impensables un siglo antes. Hemos de ver luego, al examinar el problema judío, que a mediados del siglo XIII comienzan a ser vertidas en prosa castellana obras didácticas y científicas de la literatura arábiga, y que la influencia de los hebreos fué decisiva para el nacimiento de aquella prosa. En la ingente *Summa Pragmatica* suscitada por Alfonso X ingresaron la Biblia, la historia universal, el derecho, la astronomía, los lapidarios e incluso el deporte del ajedrez. Oriente y Occidente confundían sus límites en tan gigantesca tarea y Castilla se encontró así con una literatura en vulgar sin equivalente en Europa a mediados del siglo XIII [1], con lo cual aun se apartaba más del gremio de la sabiduría europea, cuyo verbo expresivo era el latín. Santo Tomás y los juristas de Bolonia no escribieron en italiano.

Con el apartamiento nacional que significaba usar la lengua hablada en libros de alta doctrina, coincidió la elección de Alfonso X como

[1] Ante todo, aquella literatura en romance procedía de la corte, y respondía a un plan sistemático de cultura, no a iniciativas aisladas. Todavía en 1284 declaraba el jurista francés Guillaume Chapu que leía la lengua francesa mejor en verso que en prosa (G. GRÖBER, *Grundriss*, II, 757). Es curioso que Brunetto Latini, autor del *Livre du Trésor* (escrito hacia 1265), hubiese estado en la corte de Alfonso el Sabio como embajador en 1260.

emperador de Alemania. No prevaleció la voluntad de los electores porque el pontífice no dió su placet al magnífico monarca cuyo reino, visto desde la sede central de la cristiandad, parecería bastante orientalizado. La inmensa producción de la corte alfonsina fué ignorada por Europa; los mismos españoles sólo conservaron vivas, con individualidad propia, las *Siete Partidas* a causa de su carácter de ley del reino; las otras obras mayores comenzaron a imprimirse en el siglo XIX (los *Libros de Astronomía*) y en el XX (*Crónica general*). Sólo una pequeña parte de la *General Estoria* ha sido publicada. Mas la supremacía lingüística de Castilla quedó establecida después de aquella inundación de sabiduría difusa y anónima, expresada en la lengua de todos.

Moros y judíos (especialmente estos últimos) miraban a la Castilla del siglo XIII como a una potencia política que reemplazaba el desaparecido califato de Córdoba. Su indiscutible superioridad quedó afirmada después del fracaso de la rebeldía de los musulmanes andaluces en tiempo de Alfonso X. Las grandes ciudades arrebatadas a los moros aumentaron mucho la población musulmana de Castilla y el volumen de sus elementos islámicos. Por otra parte, durante los siglos XIII y XIV llegó a su máximo el poder y la acción de los hispano-hebreos, muy ligados a la tradición árabe. Un resultado fué, según luego veremos, la abundancia de escritos didácticos y narrativos, desde *Calila e Dimna* hasta el *Caballero Cifar*, pasando por tratados morales al alcance de todos (*Bocados de oro*, *Poridad de poridades*, etc.). Por primera vez acontecía un fenómeno de esta clase en los reinos cristianos, hasta entonces sin manifestaciones propias y valiosas de ciencia o pensamiento filosófico, aunque ricos en traducciones árabes de libros morales, adaptados a las aficiones prácticas de Castilla.

Con el aumento de la presión cultural islámico-judía, como resultado del número crecido de los no cristianos, se amenguaba la intensidad del ímpetu agresivo. La tensión épica de la literatura y de la vida fué cediendo; al ser prosificadas las gestas, se despojaban de su estilo único y se disolvían en la prosa solemne o novelesca de la *Crónica general*[1], de alto valor artístico. Roto para siempre el

[1] Ver, por ejemplo, el "Capítulo de commo Garçi Pérez de Vargas tornó por la cofia a aquel logar o se le cayera" (edic. Menéndez Pidal, págs. 751-752).

poder almohade en las Navas de Tolosa, tomadas Córdoba ("çipdat real et commo madre de las otras çipdades del Andalozía"), y Sevilla ("complida de todas cosas et de todas noblezas que a abondamiento de toda complida et abondada çipdat pertenescan") [1], los cristianos no poseían suficientes reservas de "occidentalismo", ni gente en número bastante para reemplazar o transformar aquel volumen de civilización islámico-judía. Harto era ya defenderse contra el halago tentador de la lírica y de las narraciones en árabe, y aceptar solamente la sabiduría moral, a la vez inofensiva y confortante para el ánimo [2]. La generación de Alfonso X no mantuvo la tensión heroica de la anterior, y no pudo acabar definitivamente con la soberanía musulmana en el Sur. Su esfuerzo magnífico tendió a formar una cultura castellana con la historia nacional y con materiales de acarreo (traducciones latino-romanas, latino-europeas, árabes y hebreas). Si políticamente intentó penetrar en Europa, su cultura en lengua vulgar fomentaba por el contrario el peculiarismo hispánico. Se caía en una especie de "rito mozárabe" de la cultura, porque las materias cultivadas no lo fueron en tal modo que forzaran al extranjero a aprender castellano, según aconteció tres siglos más tarde.

Un accidente fortuito que contribuyó a debilitar el no muy intenso occidentalismo de Castilla fué la muerte del infante don Fernando de la Cerda, heredero de la corona de Alfonso X, la cual fué a parar a su segundo hijo Sancho IV, que atropelló violentamente el derecho de su sobrino don Alfonso. La rigurosa continuidad dinástica había sido una esencial diferencia entre la España cristiano-europea y la

[1] *Crónica general,* 729 *b,* 768 *a.*

[2] No era el desconocimiento de la lengua lo que mantenía lejos las formas de la poesía musulmana, pues muchos cristianos sabían el árabe. En un momento difícil del ataque a Córdoba, "los cristianos fabláronse et dixieron: «¿qué faremos?» Domingo Muñoz, el adalit, les dixo: «el mío consejo es este: ... puñemos de subir por [las escalas], et suban los meiores *algaraviados* ['conocedores del árabe'] que fuesen entre nos, et vayan vestidos commo moros, por tal que si se fablaren con los moros, que los non conoscan». Et los primeros cristianos algaraviados que por ellas subieron fueron Alvar Colodro et Benito de Baños, et después los otros que fueron con ellos; éstos ivan vestidos et entocados commo moros" *(Crónica general,* 730 *a).* Esas gentes, con nombres castellanísimos, podían pasar por moros si se vestían como ellos

musulmana; en esta última, el soberano era a la vez como un pontífice —"príncipe de los creyentes"—, un vocero del espíritu divino sobre el cual flotaba. Los reyes cristianos fueron monarcas terrenos, y se basaban en la voluntad de perpetuarse en tiempo y espacio humanos (no eran califas, hijos del sol, etc., como los emperadores orientales). Las naciones europeas se estructuraron sobre continuidades dinásticas (sin halo mágico) y sobre la fijeza de una capital; España careció de esta última, porque su corte fué nómada y peregrina hasta 1560, pero sí tuvo una monarquía de tipo europeo, y por eso escapó a la situación fofa e incoherente de los sarracenos.

Pero España carecía de una ensambladura feudal, homogénea y elástica, y sus enlaces sociales estaban además perturbados por la extraña ingerencia de judíos y moros, en una forma que hemos perdido de vista y que en el capítulo X intentaremos percibir. En tales condiciones, la institución monárquica adquiría importancia desmesurada, puesto que sus fallas no podían ser compensadas por otras fuentes de energía nacional. La alternativa era monarquía o caos, por no existir nada comparable a los grandes estados feudales de Europa (Borgoña, Lorena, etc.). Concederemos, por consiguiente, gran significación a la ruptura de la línea sucesoria a la muerte de Alfonso X. Con Sancho el Bravo (es decir, el violento, el malo) se inicia un período que culmina en las guerras civiles de su bisnieto Pedro el Cruel, y durante el cual las manifestaciones de la vida musulmana y judía fueron muy intensas. La contextura cristiano-islámico-judía había impedido el nacimiento de una nación con raigambre occidental, y en el siglo XIV se manifestará tal situación en múltiples maneras. Mas el arte español de aquel siglo debe a esa contextura el *Libro de Buen Amor* y la sinagoga del Tránsito en Toledo —entre otros resultados—. La historia usual no se asombra de la aparición de esos dos magníficos fenómenos, tan a destono con la vida de la cristiandad europea; pero tales hechos no son menos sorprendentes que la aparición de la prosa docta en una corte española del siglo XIII. De ahí que procedamos en este libro con gran cautela, y aun, andando dos veces el camino, por temor a haberlo errado.

El infante don Fernando, llamado "de la Cerda", enfermó y murió en 1275, a los 20 años, mientras regía a Castilla durante una ausencia de su padre, "en manera que todos los reinos eran de él mucho

pagados"[1]. La intempestiva muerte del infante hace pensar en otra catástrofe dinástica, en la muerte del príncipe don Juan, único heredero varón de los Reyes Católicos, también segado en flor cuando toda España le hacía objeto de su más esperanzada ternura. El infante Sancho, hermano de don Fernando, se negó a reconocer el sistema sucesorio introducido por Alfonso X en las *Partidas*, II, 15, 2, como una novedad inspirada en las ideas jurídicas de los romanistas italianos. La costumbre de Castilla aceptaba la sucesión del primogénito, y no la de los herederos que lo representaran. Así, pues, Sancho reflejaba la idea popular y local, mientras su padre se atenía a una innovación docta y venida de fuera. La vida del reino, ya no muy bien articulado, se desquició completamente. El viejo y cansado Alfonso X no tuvo medios con qué reprimir la rebelión familiar, y los hijos del infante don Fernando eran muy niños para poder combatir por sus derechos. Un detalle revelará el caos originado por la rebelión de Sancho. Sitiaba Alfonso X a Algeciras en 1278, en circunstancias difíciles por falta de aprovisionamientos. La esperanza de la hueste descansaba en los dineros que había de remitir don Zag de la Malea, recaudador de las rentas reales en León y Castilla; la clave de la vida nacional estaba, pues, en manos judías, según ha de verse luego con el detalle necesario. Don Zag y sus judíos subsistían gracias a su capacidad financiera —multiplicada por la protección regia—, y percibieron muy bien que los vientos soplaban del lado del infante Sancho. Reclamó éste las rentas reales para sus necesidades políticas, mientras Alfonso X y sus huestes languidecían frente a Algeciras, pobres y dolientes; don Zag entregó a don Sancho las sumas recaudadas, con lo cual las tropas y la flota de Alfonso X sufrieron un total desastre. El rey Alfonso hizo luego arrastrar a don Zag, pero el daño no tuvo remedio. Aquel sabio e irresoluto monarca osciló hasta el final entre su deber y el miedo a la violencia de su hijo Sancho; a punto de muerte lo maldijo y lo desheredó, aunque la Crónica diga otra cosa. El desmán de Sancho IV produjo efectos calamitosos al colocar sus pasiones, propias de una corte musulmana, sobre la ley y buen seso tradicionales en Castilla, muy olvidados ya por Alfonso X al hacer asesinar a su hermano don Fadrique. Con Sancho IV se inició abier-

[1] *Crónica de Alfonso* X, cap. LX.

tamente un período de indisciplina y trastornos civiles, que no terminó hasta que los Reyes Católicos impusieron su inteligente energía sobre la vitalidad apolítica de los españoles.

El ejemplo del rey violento difundió el desorden entre los grandes señores, prontos a rebelarse si la merced regia no se ajustaba a la medida de sus codicias. Por primera vez, hecho significativo, el rey compartió su autoridad con un favorito, don Lope de Haro, señor de Vizcaya, que humilló a don Sancho y le obligó a entregarle algunas fortalezas como rehenes. Mas don Lope, a su vez, tenía que apoyarse en don Abrahem el Barchilón, que gobernaba la hacienda del reino y sancionaba documentos reales [1], lo cual manifiesta la línea ascendente de la acción judía desde el reinado de Alfonso X; yace en esto una de las claves que permite entender el curso extraño de la vida de los cristianos en Castilla, disociados del desarrollo de la riqueza y de la técnica, lo mismo que de la administración del Estado. El judío se encargaba de eso y de mucho más (cap. X), mientras el despego del cristiano por el trabajo productivo lo incapacitaba para ser dueño y adecuado administrador de su propia tierra. Por eso no son parangonables los trastornos españoles del siglo XIV con los de la Europa de la misma época, sometida a la acción de muy otras circunstancias.

Las poderosas familias de los Haro y los Lara son las primeras que aparecen en una sucesión de grandes e influyentes señores —no señores feudales—, pues no basaban su fuerza en dominios fijos y estructurados, sino en la inseguridad de la monarquía, y en las intrigas y el dinero de los judíos. No eran, en suma, una fuerza institucionalmente establecida. Sea, sin embargo, como fuere, la importancia de primer plano de los grandes señores aparecía como hecho nuevo y decisivo para la historia posterior, porque esos nobles tendieron a fomentar sus menudos intereses más bien que a guerrear contra el moro. Si Castilla antes se estructuró sobre la fe en sus santos y en sus héroes, ahora vivirá más atenta al arrebato de las almas que al mandato de las creencias, y no alzará a santos ni a héroes sobre un pedestal mítico. No es que la creencia se sustituyese con una crítica racional, sino más bien que los impulsos no hallaban ya creencias colectivas y

[1] Mercedes Gaibrois, *Historia del reinado de Sancho IV*, III, CIV, CV.

auténticas por donde encauzarse [1]. La debilidad monárquica invitaba a ser arrogante, a negarse a abrir al rey los castillos y a vivir en crónica indisciplina. El castellano ganaba conciencia de su personalidad, y no sentía empacho en hablar de sí mismo, con lo cual el autobiografismo y lirismo árabes no resultaban imposibles. Una figura política y literaria como el infante don Juan Manuel no hubiera tenido cabida en la corte de Alfonso X.

Las pretensiones a la corona del infante don Alfonso de la Cerda, fomentaban la rebeldía de algunos de sus partidarios castellanos, y creaban enemistad entre Castilla y Aragón, dado que el rey aragonés protegía al pretendiente, el cual no renunció a sus derechos sino en el reinado de Alfonso XI, nieto de Sancho IV. La España cristiana se sentía, por consiguiente, menos compacta que en el siglo anterior, cuando Alfonso X y Jaime I combinaban sus esfuerzos para defenderse del moro. Se había ensanchado, sin embargo, el poder económico de los reinos cristianos; habían aumentado las necesidades y a ellas atendía un comercio más activo, en manos de judíos, moros y genoveses. Castilla gravita ahora hacia las fértiles Córdoba, Sevilla y Murcia, y olvida el horizonte santiagueño de los tiempos en que predominaban Cluny y el Cister. También llegan a la meseta, con los nuevos aires de la vida andaluza y mediterránea, nuevas formas de espíritu islámico.

La Reconquista no devolvía tierras cristianas a Castilla, sino grandes núcleos de población islámica, altamente civilizada, o zonas desiertas que habían de repoblarse con urgencia. La España "reconquistada" desde el siglo XII (ya sin mozárabes) no semejaba a la del siglo VIII, ni aun en sus nombres geográficos, que o eran árabes, o estaban arabizados en su pronunciación. Los cristianos los aceptaron como realidad ineludible. El río *Tago* era *Tajo* o *Tejo;* el *Anas* era el *Guadiana;* el *Betis,* el *Guadalquivir.* La ciudad *Hispalis* se había vuelto *Sevilla; Compluto, Alcalá; Iliberis, Granada; Caesar Augusta, Zaragoza; Acci,*

[1] Lo corriente es achacar a las largas minorías de Fernando IV y Alfonso XI los disturbios de Castilla en la primera mitad del siglo XIV, y a las luchas fratricidas de Pedro el Cruel y Enrique II la confusión y debilidad de la segunda. Mas el problema se presenta en otra forma en cuanto nos preguntamos qué hacen los cristianos, los judíos y los moros en el siglo XIV, y observamos el nuevo rumbo de la expresión literaria.

Guadix, y lo mismo en numerosos otros casos. Es verdad que algunos nombres latinos persistían: *Córdoba, Toledo, Valencia*. ¿Pero qué continuidad hallaron los conquistadores entre la capital de los visigodos y la que ganaban en 1085, fuera de la topográfica y algún monumento romano? No fué a los cristianos mozárabes, representantes de la ciudad visigoda, a quienes Alfonso VI entregó la iglesia de los conquistadores, sino a obispos, monjes y clérigos franceses. Ni siquiera se mantuvo el rito tradicional de la España visigótica, que fué violentamente sustituído por el de Francia, igual al de Roma.

Cuando los cristianos entraron en Sevilla en 1248, su asombro y su maravilla se reflejan en las páginas de la *Crónica general* antes mencionadas; la impresión debió ser parecida en cuantos lugares eran conquistados. Surgía ante la vista un mundo nuevo, sin contacto alguno con el pasado preislámico de España, del cual las gentes del siglo XIII no tenían la menor noticia; allí estaban en cambio como novedades sorprendentes, la arquitectura, la industria, los artífices, el comercio, los hábitos, la ciencia. Fernando III reccupó el lugar en donde estuvo la antigua Hispalis, y en donde en 1248 había una ciudad que nada tenía que ver con la de 711. Con razón llamaron las crónicas "destruición" de España a la conquista musulmana. Los nuevos pobladores a quienes los reyes repartían las tierras conquistadas, reanudaban la historia cristiana sobre una base islámica de la que era imposible prescindir, según hemos visto en este libro. Imaginemos, en un acceso imaginativo, que dentro de unos siglos los mexicanos lograran apoderarse de California, Los Ángeles y San Francisco, y preguntémonos si eso sería reconquista; pues de igual modo ha de considerarse la toma de Toledo, Córdoba, Sevilla o Granada. Ya vimos que don Juan Manuel (pág. 206) decía que habría guerra hasta que "hayan cobrado los cristianos *las tierras* que los moros les tienen forzadas"; había que recobrar el espacio geográfico de España, que formaba una unidad y había sido habitada por cristianos hacía siglos. El lenguaje hace en este caso una distinción, creo que no incorporada al modo de pensar histórico; se llama "reconquista" de un modo general a 'la recuperación del territorio español invadido por los musulmanes', pero no se suele decir que los Reyes Católicos reconquistaron Granada, sino que la tomaron, o conquistaron. Extraña por eso que a

veces se hable de "Toledo reconquistada"; las crónicas dicen que Alfonso X "ganó a Xerez"; la *Crónica general* habla de la "prisión", —o sea 'la toma'— de Sevilla.

Por haber sido así la realidad de la historia, fué empresa tan larga y ardua la "reocupación" de España por los cristianos. Se luchaba contra una gente dura, respaldada por África y por el imperio espiritual del Islam; una vez que alcanzaron las costas de la Península, los cristianos no lograron conquistar África, nunca colonizada por españoles o portugueses, no obstante los puntos que ocasionalmente ocuparon allá. El musulmán africano no era como los imperios de América, vencidos por Cortés y Pizarro, o como el Sur de Italia, ganado por Gonzalo de Córdoba en un par de felices batallas. En África se hundió todo el poder de Carlos V, y dejó la vida el rey don Sebastián de Portugal. Salvo la pequeña y aislable victoria normanda en Sicilia durante el siglo XI, Europa fracasó, antes del siglo XIX, en sus intentos de dominar al Islam; fueron a la postre un fracaso militar las Cruzadas, y los turcos consiguieron mantener sus vastos dominios hasta el siglo XIX. Castilla, casi sola, conquistó y colonizó una inmensa extensión de América; pero en la guerra contra la morisma no logró victorias decisivas sino aunándose con el resto de España; en las Navas de Tolosa (1212) combatieron castellanos, aragoneses y navarros; en el Salado (1340) castellanos y portugueses estuvieron juntos, y Granada (1492) fué ya una empresa de totalidad nacional. Recordemos que cuando los moriscos se sublevaron en el siglo XVI, generales ilustres hicieron triste papel en las Alpujarras, reducidas al fin por el genio militar de don Juan de Austria. El musulmán nunca fué fácil enemigo; no habiendo sido rechazado en el primer momento, el recobro de la tierra tuvo que ser como fué —un telar en donde se urdiese la historia hispana.

Ocupadas las zonas más importantes en el siglo XIV, era de esperar que variase la postura del castellano respecto del moro. Era ya menos urgente tomar una actitud austera, huir de cuanto aproximara abierta y conscientemente a las maneras islámicas. Se sabe y se siente entonces que el moro no es ya peligro serio, y que su derrota definitiva dependerá de la unidad y acierto cristianos más bien que de la pujanza del enemigo. El rey moro de Granada (desde Alfonso X) sus-

cribe como vasallo los documentos de los reyes de Castilla [1] y les paga tributo.

Nos encontramos, por consiguiente, frente al hecho de que la Castilla del siglo XIV poseía un tipo de vida y un horizonte que no eran como los de un siglo antes. El castellano tenía conciencia de sí mismo y del mundo en que vivía, y se expresaba como nunca antes lo hizo: "Ca yo nascí en Escalona —dice el infante don Juan Manuel—, martes, cinco días de mayo, era de 1320 años, et murió mio padre en Peñafiel, sábado, día de Navidat, era de 1321 años" *(Tratado sobre las armas)*. "Et estonce era yo en el reino de Murcia, que me enviara el rey allá a tener frontera contra los moros, como quier que era muy mozo, que non había doce años complidos" *(ibíd.)*. El autobiografismo "profesional" de los poetas de la cuaderna vía, es ahora autobiografismo de una persona muy singular.

Y si el noble, seguro de su fuerza, se expresaba individualmente, el pueblo daba también un paso adelante, y decía lo que sentía. Las Hermandades de Castilla comenzaron a adquirir vida intensa desde fines del siglo XIII, justamente cuando la monarquía rompió la rectitud de su línea dinástica después de la muerte del infante don Fernando. Los concejos municipales de Córdoba, Jaén, Baeza, Úbeda, Andújar y Arjona se declararon en 1282 a favor del "infante don

[1] MERCEDES GAIBROIS, *Historia del reinado de Sancho IV*, III, XCVI. En 1310, "don Nazar, rey de Granada, vasallo del rey", confirma un documento de Fernando IV (A. BENAVIDES, *Memorias del rey don Fernando IV*, II, 752). Aunque era tradicional el que los reinos moros pagaran parias y tuvieran íntimo trato con los cristianos, el reino moro de Granada estaba entonces conectado más íntimamente con Castilla y Aragón. Jaime II de Aragón, en 1297, pide ayuda al rey de Granada a favor del infante de la Cerda y en contra del rey Fernando IV; en 1300 solicita un préstamo de 20.000 doblas de oro sobre la corona de su padre (BENAVIDES, *o. c.*, II, 124). En 1310 el rey moro se obliga a pagar a don Jaime tres mil doblas al año durante siete años, a la vez que reconoce ser tributario de Fernando IV de Castilla. El documento está redactado en el estilo de los reyes cristianos: "Don Nazar, por la gracia de Dios, rey de Granada, de Málaga, de Almería, de Ronda, de Guadiex et Amir-Amuminín" (BENAVIDES, II, 756), lo cual hace ver que unos y otros reinaban sobre "taifas" agrupadas, no sobre una nación compacta. Los "reinos" se unían en la unidad mágica de una corona, y no mediante conexiones terrenas y horizontales. Los reyes de Francia se titulaban reyes de Francia (véase lo que digo en *RFH*, 1940, II, 28).

Sancho" a fin de proteger sus fueros y libertades contra cualquier señor "que viniere a menguar o quebrantar nuestros fueros e nuestros privilegios". La Hermandad estaba formada por "los alcaldes e nuestros vecinos" [1].

Las Hermandades se hicieron frecuentes después de la muerte de Sancho IV en 1295; los concejos se agrupaban para protegerse contra los atropellos de los poderosos, aunque en forma jurídica, porque el pueblo castellano todavía confiaba en la ley y no en la violencia ciega. Reaparecía aquí el lenguaje democrático y disciplinado de los castellanos del *Poema de Fernán González.* En caso de infracción de la ley, convienen en "que seamos todos unos a enviarlo mostrar a nuestro señor el rey, o a los reyes que vernán después dél; e si ellos lo quisieren enderezar, [bien está]; e si non, que seamos todos unos a gelo defender e ampararlo, así como dice el privilegio que nos dió nuestro señor el rey don Sancho, *cuando tomó la voz con todos los de la tierra*" [2]. Pero observamos al mismo tiempo cómo Sancho IV, necesitado de apoyo para saltar contra la sucesión legítima del reino, había soliviantado al estado llano, preparando así los trastornos populares que caracterizan al siglo XIV, las rebeldías de toda clase, la política demagógica de Pedro el Cruel, las sublevaciones contra los judíos, cambios sociales, en suma, de gran trascendencia. Se ve cómo la muerte del infante don Fernando de la Cerda fué según hemos dicho, un azar denso de significación. Otra de esas Hermandades dice, al constituirse, que si alguien trae cartas del rey con pedidos de impuestos contrarios a los fueros, o con cualquier otra orden "desaforada", si el que "traxiere las cartas fuere vecino del lugar, o de la hermandat, quel maten el conceyo por ello" (Benavides, *ibíd.*, II, 6). Acuerdos análogos toman Murcia, Lorca, Cuenca y otras ciudades (II, 45, 46, 75). Ante la incertidumbre jurídica, el pueblo organizó su voluntad, excitada por quienes habían buscado su cooperación. Los límites entre justicia y violencia serán en adelante cada vez más inseguros.

La conjunción de los intereses del rey y los del estado llano en

[1] *Colección de documentos inéditos para la Historia de España,* CXII, 1895, 1-6. Lamento no tener a mano el libro de J. Puyol, *Las hermandades de Castilla.*

[2] A. Benavides, *Memorias del rey don Fernando IV,* II, 4.

tiempo de Sancho IV ("cuando tomó voz con todos los de la tierra"), marca el ingreso en la historia del pueblo, su personaje mayor, no ocupado ahora en la tarea de pelear contra los musulmanes. La ociosidad bélica no estaba compensada por el quehacer pacífico, porque el pueblo cristiano no tuvo en España gran cosa en qué ocuparse, fuera de estarse preparando para ingresar en la casta señorial, haciendo valer las cualidades y virtudes ínsitas en su persona —*no sus productos*—. Tenga en cuenta el lector que, entre los siglos XIII y XIV, eran los moros y sobre todo los judíos quienes continuaban realizando casi todos los trabajos superiores al mero cultivo de los campos. El esquema de la sociedad de entonces, según repite don Juan Manuel [1], "oradores, defensores, labradores" (clérigos, nobles y toda clase de combatientes, gente de la gleba), era una abstracción que excluía a técnicos, empleados públicos, médicos, etc. Si tenemos aquí presente la perspectiva que se logrará en nuestro capítulo sobre los judíos, se comprenderá la entrada en escena del pueblo (los cristianos de las clases inferiores) y la exasperación que la motiva. El dinero estaba en poder de los hispano-hebreos, que lo prestaban al 33 % anual, y el "pueblo" no sabía cómo desalojarlos de su posición dominante. No cabía aceptar la tutela de los judíos, como una casta que gobernaba con la nobleza, justamente porque no eran nobles, y sí una raza sin prestigio para el cristiano. La decantada tolerancia de la Edad Media (que los modernos hemos visto con ojos del siglo XVIII) ya sabemos que fué una de tantas imitaciones islámicas y un resultado, en último término, de la flaqueza de los cristianos. Inglaterra y Francia expulsaron a los judíos y no los dejaron intervenir en la administración y gobernación del Estado, sin que por ello pese un sambenito de barbarie sobre aquellas naciones. La tragedia de España consistió en

[1] Parece, en efecto, que don Juan Manuel recuerda las *Partidas*, II, 21: "Defensores son uno de los tres estados por que Dios quiso que se mantuviese el mundo: ca bien así como los que ruegan a Dios por el pueblo son dichos oradores; et otrosí los que labran la tierra... son dichos labradores; et otrosí los que han a defender a todos son dichos defensores". Tal idea, que no se ajustaba a la realidad española, ya había sido esquemáticamente formulada en los famosos versos de Adalberto de Laon († 1030), en su *Carmen* dirigido a Roberto el Piadoso (MIGNE, *Patrologia latina*, CXLI, 782): *Triplex Dei ergo domus est, quae creditur una: —nunc orant, alii pugnant aliique laborant.*

necesitar imperiosamente a los hispano-hebreos y en no poder incorporarlos a la vida colectiva.

El pueblo cristiano comenzó a mostrar su irritación ciega desde fines del siglo XIII, cuando Sancho IV rompió los frágiles soportes en que descansaba la estructura de la nación[1]. Durante el reinado siguiente, el pueblo ya sabe lo que tiene que hacer. En las cortes de Toro (1304) dice la regente, doña María de Molina: "Porque vos, el concejo de Valladolid, me mostrastes agora, quando fuí en Valladolid, que el aljama de los judíos de y de vuestro logar ganaron del rey mío fijo [Fernando IV] una su carta sellada con su sello de plomo contra vos, en razón de sus debdas e de otras cosas muchas... de que vos teníades por mucho agraviados e [me hicisteis saber que] si esto así pasase *que se hermanaría la villa e el término de Valladolid*, e que sería muy grant daño e desafuero e a deservicio del rey e mío"...[2]. En vista de ello, las cortes dictaron ciertas disposiciones para poner mayor orden en los pleitos por deudas entre cristianos y judíos. El pueblo, para conseguir muy necesarios provechos, amenazaba con "hermanarse", con formar hermandades, o sea organizaciones populares contra la autoridad real, las cuales son el antecedente de las "comunidades" sublevadas contra Carlos V[3]. Sólo los Reyes

[1] Lo sentía agudamente Fernán Pérez de Guzmán en el siglo XV: "Segunt por las estorias se falla, siempre España fué movible e poco estable en sus fechos, e muy poco tiempo caresció de insultos e escándalos" (*Generaciones e semblanzas*, edic. *Clásicos castellanos*, pág. 143).

[2] *Cortes de León y Castilla*, I, 172.

[3] En momentos de gran debilidad de la corona, el pueblo se desmandaba. Dicen las cortes de Ocaña (1469): "De quatro años a esta parte, durante los movimientos e escándalos acaescidos en estos vuestros regnos [reina Enrique IV el Impotente], se levantaron los pueblos de ellos a voz de hermandad, e hizieron juntamientos de gentes, e hizieron juntas generales e particulares, tomando grandes empresas, especialmente la pacificación de vuestros reynos e restauración de la corona real e reformación de la justicia; e so este color hizieron cuerpo de universidad [se constituyeron en organismo social y político, diríamos hoy]..., e atraxeron los pueblos a que esta hermandad toviese arca de dineros..., e se echaron muchas sisas en las cosas que se vendían..., e se hizieron e cobraron grandes derramas... Toda esta demanda se cayó, e en el tiempo que duró hizo pequeño fruto, e no podemos saber cómo y en qué se gastaron tan grandes contías como a voz de hermandad se cobraron". Pidieron los procuradores que se tomaran cuentas al tesorero de aquella hermandad (*Cortes de León y Castilla*, III, 794-795).

Católicos consiguieron armonizar, por algún tiempo, los intereses de la corona y los del pueblo, convirtiendo la Hermandad en una policía del Estado, a fin de reprimir los desmanes y el bandidaje. Mas recuérdese bien que la alianza temporal entre el monarca y el estado llano tuvo como condición y efecto el destierro de los judíos, y pudo mantenerse porque Fernando el Católico buscó para aquel pueblo su tarea preferida: la guerra contra el moro y más allá de las fronteras. Sin las empresas europeas y ultramarinas en que pudieron florecer y eternizarse sus cualidades únicas, el pueblo español se habría pulverizado a sí mismo.

El período cerrado con los Reyes Católicos había sido iniciado por Sancho IV, que abrió la puerta a todos los desmanes. Digamos tan sólo que en 1287 contendían sobre la administración de la hacienda del reino don Samuel de Belorado y don Abrahem el Barchilón, protegidos respectivamente por el rey don Sancho y por su favorito don Lope de Haro. A fin de zanjar sus diferencias acudieron los dos judíos ante don Martín García, obispo de Astorga, que era algo así como ministro de Justicia. Don Martín decidió el pleito a favor de don Samuel, y al saberlo don Lope de Haro irrumpió en el tribunal, y denostó al obispo "con denuestos malos e feos", diciéndole ante todos, "que se maravillaba porque le non sacaba el alma a espoladas"[1]. Un año más tarde, en 1288, el rey Sancho convocó en Haro a don Lope y a otros nobles; se encerró con ellos, y les reclamó la devolución de los castillos que le habían usurpado, a cuya exigencia replicó airado don Lope: "¿Presos? ¿Cómo? ¡A la merda! ¡Oh, los míos!" Por primera vez registra la historia un insulto lanzado directamente sobre un rey de Castilla; nos hallamos en un período de inauguraciones, en el cual se abre camino la facultad expresiva de los castellanos, antes incapaces de poner por escrito lo que acontecía en la intimidad de una persona, en un lugar y momento dados. Por desgracia para don Lope, lo acontecido entonces fué lo menos esperado para él; los suyos no acudieron a sus voces, y los ballesteros del rey primero le cortaron una mano de un tajo, y después le rompieron la cabeza a mazazos (*l. c.*, pág. 79). Sancho mató con su propia espada a uno de los caballeros. Escenas de esta índole, el paso de las intimidades

[1] *Crónica de Sancho IV*, *Bib. Aut. Esp.*, LVI, 76 *b*.

de un rey con su favorito a odios que llevaban al asesinato, recuerdan mucho la vida de las cortes orientales. Al-Mu'tamid, rey de Sevilla en el siglo XI, tuvo como amigo íntimo y favorito durante largos años a Ibn 'Ammār, quien a la postre traicionó al rey; éste le dió de hachazos "hasta que el cadáver se enfrió". Ya antes de Sancho IV, Alfonso X "mandó ahogar a su hermano don Fadrique", porque "sopo algunas cosas acerca de él"; también siglos antes el rey de Sevilla Al-Mu'tadid, padre del antes citado, mató a su hijo con sus propias manos, y castigó ferozmente incluso a las mujeres de su harem [1].

Gracias a este nuevo estilo de expresión vitalizada, que estamos tratando de sacar a luz, la conciencia del rey Sancho IV se nos va a hacer patente; por primera vez vamos a entrar en un alma castellana, llevando a la angustia como guía. Tan nueva experiencia no surge envuelta en tintes rosados, sino en luces grises y desapacibles que realzan su interés. Debemos al infante don Juan Manuel la primera página, íntima y palpitante, de una confesión escrita en castellano, situada novelescamente en un tiempo y en un espacio dados, con una conciencia que se abre y otra que desciende hasta su profundidad para surgir cargada del precioso hallazgo.

A mediados de marzo de 1295 se detuvo en Madrid el rey Sancho IV. Estaba muy enfermo, al parecer tuberculoso, y fué a posar a un convento de monjas dominicas [2]. Mas oigamos a don Juan Manuel: "Después de pocos días, fuíme para el rey, et fallélo en Madrit, et posaba en las casas de las dueñas de vuestra orden [3]. Et estava ya muy maltrecho, et quiso que estudiesen en la fabla" ciertas personas, entre ellas "don Çag, mío físico, que era hermano mayor de don Habraam, físico del rey et mío, ca bien creed que el rey don Alfonso et mío padre en su vida, et el rey don Sancho en su vida et

[1] Ver R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, 1932, III, 117, 67. *Crónica de Alfonso X*, en *Bib. Aut. Esp.*, LVI, 53. (Los ejemplos de venganzas o castigos semejantes pudieran multiplicarse, pero no hace falta.)

[2] Se hallarán documentos sobre la enfermedad y muerte del rey en M. Gaibrois, *Historia de Sancho IV*, II, 366-378.

[3] Este *Tractado* fué escrito a instancias de frey Juan Alfonso, fraile predicador, que pidió a don Juan Manuel que escribiera "cómo pasó la fabla que fizo comigo el rey don Sancho en Madrit" (ver *Bib. Aut. Esp.*, LI, 257).

yo, siempre nuestras casas fueron unas, et nuestros oficiales siempre fueron unos".

La escena aquí referida había acontecido cuando don Juan Manuel tenía 13 años; ya a los 12, aquel niño de precocidad exacerbada marchó a Murcia como adelantado de la frontera. Los médicos que aquí figuran son judíos que gozaban de la intimidad de los reyes, según veremos en otro lugar de este libro. Mas sigamos al infante escritor en la evocación de aquel episodio de su niñez.

> Desque fuemos todos estos con el rey, et la otra gente sallieron todos de la cámara, estando el rey muy maltrecho en su cama, *tomóme de los brazos et asentóme cerca sí*, et comenzó su razón en esta guisa:
>
> "Don Juan, como quiera que todos los míos tengo yo por vuestros, et todos los vuestros tengo yo por míos, pero señaladamente éstos que agora están aquí, tengo que son más apartadamente míos et vuestros que todos los otros..."

El Rey, sintiéndose morir, va a hablar desde el fondo de su alma, y quiere intimidad y secreto en torno a la trágica revelación que va a confiar al nieto de San Fernando:

> "Agora, don Juan, yo vos he a decir tres razones. La primera, rogarvos que vos dolades de la mi alma, ca ¡malo mío pecado! en tal guisa paró la mi facienda, que tengo que la mi alma está en gran vergüenza contra Dios. Lo segundo, vos ruego que vos dolades e vos pese de la mi muerte... Perdedes en mí un rey et un señor, vuestro primo cormano, que vos crió et vos amaba muy verdaderamente; non vos finca otro primo cormano en el mundo *sinon aquel pecador del infante don Juan que anda perdido en tierra de moros* [aquel don Juan que hizo asesinar al hijo de Guzmán el Bueno, en el sitio de Tarifa]. Me vedes morir ante vos et non me podedes acorrer; et bien cierto só que... si vierdes venir cient lanzas por me ferir, que vos metredes entre mí et ellas... Agora vedes que estades vos vivo et sano, et que me matan ante vos, et non me podedes defender nin acorrer; *ca bien creed que esta muerte que yo muero non es muerte de dolencia, mas es muerte que me dan míos pecados, et señaladamente por la maldición que me dió mío padre*, por muchos me-

> rescimientos que le yo merescí... Yo fío por Dios que vos vivredes mucho, et veredes muchos reyes en Castiella, mas nunca y rey habrá que tanto vos ame et tanto vos recele, *et tanto vos tema como yo*" [aquí habla, no sin perversidad, la conciencia de don Juan Manuel, el infante rebelde y turbulento, cuya ambición y cuyas mañas crearon tantas dificultades a Fernando IV y Alfonso XI]. Et diciendo esto, tomol'una tos tan fuerte, non pudiendo echar aquello que arrancaba de los pechos, que bien otras dos veces lo toviemos por muerto. Et lo uno por como veyemos quel estaba, et lo al, por las palabras que me decía, bien podedes entender el quebranto et *el duelo que temiemos en los corazones*... "Agora, don Juan... quiero me espedir de vos et querer vos ía dar la mi bendición; mas ¡mal pecado! non la puedo dar a vos nin a ninguno, *ca ninguno non puede dar lo que non ha.*"

El rey va a explicar escolásticamente por qué no tiene él bendición, y por qué don Juan Manuel la tiene; esta prosa emocionada, en gran parte directa y biográfica, está aún fajada por la retórica medieval, y se amolda al razonamiento gradual y ordenado, porque el mundo cristiano era regla y buen orden. Pero aquí oímos razones angustiadas, entre agonía de muerte y toses sofocantes; un rey maldito siente ahora que el halo de la maldición se estrecha y lo ahoga aún más que su tos, como un poder siniestro que pesara sobre toda una dinastía. El rey está sumido en una atmósfera judaico-islámica, en la creencia en la efectividad de maldiciones y bendiciones, subdeidades propicias o siniestras que van engarzando a una generación con otra. La voz terrible del Antiguo Testamento coincidía aquí con el proverbio moro: "Si tus padres te maldicen, los santos no te curarán" [1]. Todo ello llevaba a un fatalismo poco cristiano, pero así era la creencia de Sancho IV y de don Juan Manuel:

> Yo non vos puedo dar bendición, que la non he de mío padre, ante por míos pecados que le yo fiz, hobe la su maldición; et dióme la su maldición en su vida muchas veces, seyendo vivo et

[1] E. Westermack, *Origin and Development of Moral Ideas,* I, 622. Ver además el artículo "Cursing and Blessing", en J. Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

> sano, et diómela cuando se moría. Otrosí mi madre, que es viva, diómela muchas vegadas, et sé que me la da agora, et bien creo por cierto que eso mismo fará a su muerte; et aunque me quieran dar su bendición non pudieran, *ca ninguno dellos non la heredó, nin la hobo de su padre nin de su madre.*

El rey Fernando III, en efecto, dió a Alfonso X una bendición dependiente de condiciones que su heredero no cumplió; y en cuanto a su madre, dice Sancho IV:

> Cuido que non hobo la bendición de su padre, ca la desamaba mucho por la sospecha que hobo della de la muerte de la infanta doña Constanza, su hermana.

Frente a la rama "maldita" de la casa de Castilla, encabezada por Alfonso el Sabio, según el relato de don Juan Manuel, exhibe éste la suya, salida del infante don Manuel, hijo menor de Fernando el Santo, y colmada de todas las deseables bendiciones. La descripción con matices novelísticos de la agonía de Sancho IV no fué escrita, por tanto, a fin de ejercitar la pluma desinteresadamente en nuevas maneras de literatura, sino en un arrebato de suficiencia y para justificar la propia vida, las turbulentas ambiciones de don Juan Manuel. El *Tractado* sobre sus armas es un trozo autobiográfico, y por serlo, incluye aspectos biográficos del rey Sancho; por eso mismo no es plena y clara literatura, siempre incompatible con la realidad inmediata del artista. La prosa de don Juan Manuel brota a la vez de una voluntad de arte y de las necesidades pragmáticas de su existencia; gracias a éstas, sin embargo, se hizo posible una nueva forma de arte. Al adquirir expresión la persona "real" (gracias a la mutación del horizonte literario) fué posible que lentamente la adquiriera la persona "literaria", que nada tiene que hacer con lo que en verdad acontezca a un ser de carne y hueso, puesto que el arte no es ingenua sinceridad.

Mas el subjetivismo de la expresión literaria necesitó para existir que cayese por tierra la barrera moral que mantenía seclusa y muda la intimidad castellana; el fenómeno literario, como cualquier otro fenómeno humano, acontece siempre en una contextura histórica. Don Juan Manuel escribió el impresionante pasaje que hemos transcrito porque tenía necesidad de hablar de sí mismo, y se sentía con fuerza y audacia bastantes para hacerlo. La escena, la mención del

lugar en donde acontece y de las personas presentes, el carácter de suprema y sobrecogedora verdad dado a las palabras del rey moribundo están ahí como pedestal para la afirmación de que él, don Juan Manuel, es descendiente de una línea regia más limpia y más bendita que la del monarca reinante, privada del apoyo de una bendición original. Don Sancho, en efecto, terminaba así su coloquio con don Juan Manuel: "Vuestro padre vos dió la su bendición lo más complidamente que él pudo; et só cierto que la vuestra madre —que hobo la bendición de su padre et de su madre—... cuando finó en Escalona, sé por cierto que vos dió su bendición"[1].

El que la prosa comience en el siglo XIV a expresar la realidad íntima de quien en ella *aparece* hablando personalmente, es un fenómeno coetáneo del lirismo del arcipreste de Hita y de la poesía del judío don Sem Tob de Carrión. El mismo don Juan Manuel escribió un *Libro de Cantares* que aún poseía en el siglo XVI Argote de Molina, y que con su existencia establece la conexión entre la prosa novelística y la poesía lírica de aquella época. Todo ello es inseparable de la totalidad histórica de Castilla después de 1300. Porque don Juan Manuel dió suelta a su intimidad personal, cosa que

[1] No menos singular es el *Libro de los Estados*, obra doctrinal que ofrece como marco narrativo la leyenda de Barlaam y Josafat, y como contenido la revisión normativa de la sociedad. En tal marco y contenido, hostiles por esencia a la irrupción personal, se injerta el autor mediante un ingenuo expediente. Julio (= Barlaam) es natural de Castilla, donde ha tratado a los padres de don Juan Manuel y ha educado a éste mismo, y a quienes recuerda a propósito de las más diversas materias: pág. 312 (cito por la *Bib. Aut. Esp.)* consejo de don Juan Manuel a su cuñado don Juan Núñez; 313: tentativas de envenenamiento contra don Juan Manuel; 316 y 317: lactancia y educación ejemplar de don Juan Manuel; 331: reprimenda que dirigió a don Juan Manuel el obispo de Santiago; 335: juicio sobre el léxico y estilo de don Juan Manuel; 345: debate teológico sostenido por el Infante con los moros, etc. Los escritos de don Juan Manuel son también claro ejemplo de la predilección por el proverbio (ver págs. 243, 254, 268, 269, 275, 277, 278, 327, 331, 375, 384, 440) evidente en el coetáneo *Libro de Buen Amor.* Pues esta predilección por la sentenciosidad popular es otro resultado de la contextura islámico-judaico-cristiana, y constituye otro desnivel con Europa (piénsese en el juego único del refrán en obras como el *Corbacho*, la *Celestina*, el *Quijote)*, según noté en mi *Juan de Mal Lara y su "Filosofía vulgar"*, *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal.* Madrid, 1925, t. 3, pág. 574.

antes no acontecía, por eso pudo penetrar en otras vidas y contárnoslas; sus cuentos son expresión de vida personal y de las circunstancias históricas que la hacen perceptible: "Señor conde Lucanor —dijo Patronio— don Lorenzo Xuárez Gallinato vivía con el rey de Granada, et vivió con él allá grant tiempo, et después que plogo a Dios que vino a la mercet del rey don Ferrando..."

He ahí el estilo del libro de cuentos de don Juan Manuel, que es como una épica en que el autor saliese de su escondrijo poético y pusiera el relato en un tiempo y en un lugar en que lector y autor coincidiesen y participasen de las íntimas peripecias de las personas contadas. En el cuento de don Pero Meléndez de Valdés, un "caballero mucho honrado del reino de León", que se rompió una pierna, oímos cómo la gente le dice: "¡Ah, don Pero Meléndez! Vos que decides siempre: «Lo que Dios face, esto es lo mejor», tened vos agora este bien que Dios vos ha fecho". En la épica, el tema poético era el gran suceso de dimensión nacional o colectiva: el tema del cuento castellano es ahora la anécdota, en donde el suceso no rebasa la dimensión de la persona. Lo público se convierte en privado y personal, y prepara así el camino para la auténtica novela. La presencia del narrador Patronio simboliza la relación entre el cuento y la atmósfera mítica de donde procede, entre la peripecia individual y la trascendencia moral. Como un eco de tal proceso histórico aparecerá aún Cide Hamete Benengelí —el Patronio del Quijote—. Lo esencial, sin embargo, es que los gérmenes novelísticos brotaran acompañados de la expresión personal de un "yo", y por eso he escrito en otra parte que el estilo lírico de la novela pastoril, y hasta de la mística, presidieron a la gestación histórico-literaria del Quijote. Al fondo de tales complejidades se percibe el rumor de la "algarabía" morisca, el latido de "el átomo del corazón" de que nos hablaba Al-Hallāy.

La angustiada confesión del rey Sancho, a que nos hace asistir don Juan Manuel, va a proyectar una sombra funesta sobre los reinados del siglo XIV. Maldita o no, la dinastía castellana vivió en incertidumbre y alboroto continuos. El rey Fernando IV mandó despeñar a dos caballeros —injustamente, dice la Crónica—, los cuales emplazaron al Rey para "que paresciese ante Dios con ellos a juicio sobre esta muerte que él les mandaba dar con tuerto"; y, en efecto, a los treinta días "falláronle muerto en la cama, en guisa que

ningunos le vieron morir". Sea o no leyenda, lo cierto es que a Fernando IV lo llamaron "el Emplazado". Su hijo Alfonso XI —el mejor rey del siglo xiv— se enamoró de doña Leonor de Guzmán, que "en fermosura era la más apuesta mujer que había en el regno"; era además "esta dueña bien entendida; et desque llegó a la merced del Rey, trabajóse mucho de lo servir en todas las cosas que ella entendía que le podrían facer servicio, por tal manera que el Rey la amó et la presció mucho bien". Lo grave de la situación es que el Rey tenía hijos con la reina legítima y con la ilegítima, y se creaba así el germen de futuros desastres, porque en este siglo el problema de los bastardos alcanzó especial gravedad. Pedro, el hijo legítimo, heredó la corona, y unos le llamaron Cruel, mientras otros (el pueblo en pugna con la nobleza) prefirieron el título de Justiciero. El hijo ilegítimo, Enrique, apuñaló a su hermano después de la fratricida batalla de Montiel, en 1369.

El pueblo de las Hermandades, una vez adquirida la conciencia de su poder, tomó parte activa en la historia, y las crónicas lo mencionan. Con ocasión de ciertas intrigas en que intervenían personas de la familia real, "aquellos de Valledolit que eran en la fabla, movieron los labradores et la gente menuda, diciendo que levaban la Infanta a casar con el Conde. Et estando la Infanta en la mula, et saliendo por las puertas de la casa dó posaba para ir su camino, venieron aquellas gentes con gran alborozo, et quisieron matar a don Yusaf et a los que con él estaban... Los del Concejo enviaban por escaleras, et querían derribar las paredes por dó entrasen a matar aquel judío. Etc." [1].

Las crónicas no registran antes hechos de esta naturaleza, por ser su escala narrativa mucho más amplia, y no caber en ella los sucesos de la vida diaria. El estilo de las crónicas es así paralelo al del cuento y al de la poesía: recoge ya aspectos inéditos de la vida castellana, que consistía no sólo en guerras y trastornos civiles. La época de Alfonso XI (1312-1350) fué de triunfos contra el moro; conoció solemnidades públicas, y un esplendor caballeresco no visto antes. El Rey fundó la Orden de la Banda y se hizo ungir y coronar en fiestas deslumbrantes. Los judíos, en la cumbre de su poder, hacían circular el dinero en abundancia, y por doquiera aparecían signos de bulliciosa vitalidad.

[1] *Crónica de Alfonso XI*, en *Bib. Aut. Esp.*, LXVI, 215 *a*.

Durante un viaje de Alfonso XI a Sevilla, "los desta cibdat, ricos-omes, et caballeros, et cibdadanos avían grand placer con la venida del Rey, *ca por él entendían ser salvos de todos los males en que avían seydo fasta ally*". El mesianismo oriental de los españoles se desbordaba en la más bella ciudad que poseían los cristianos: "la cibdat es tan noble en sí, que sabe muy bien acoger et rescebir su Señor al tiempo que y viene, y rescibieron al Rey con grand placer et con muchas alegrías". Hubo danzas y música, y "por el río de Guadalquevir avía muchas barcas armadas, que jugaban et facían muestra que peleaban". El Rey "falló las calles por dó él avía de ir, todas cubiertas de paños de oro et de seda, et las paredes destas calles eso mesmo; et en cada una de las casas destas calles posieron cosas que olían muy bien, las mejores que podían aver" [1]. Esto acontecía, en 1324, al rey Alfonso XI, cuya persona era "non muy grande de cuerpo, mas de buen talante, et de buena fuerza, et rubio et blanco, et venturoso en guerras" (pág. 391); "la palabra dél era bien castellana et non dubdava en lo que había de decir" (pág. 198). Puso en sus reinos cuanta paz y orden eran posibles, y al celebrar cortes en Madrid en 1327, nota la Crónica que "tanta era la justicia en aquel tiempo en los logares dó el rey estaba, que en aquellas Cortes, en que eran ayuntados muy grandes gentes, yacían de noche por las plazas todos los que traían las viandas a vender, et muchas viandas sin guardador, sinon sólamiente el temor de la justicia quel Rey mandaba facer en los malfechores" (pág. 223).

Durante este reinado, la persona del soberano caballeresco y espectacular domina la vida pública. En 1330, logró apaciguar al inquieto don Juan Manuel, quien no obstante ser su vasallo "et teniendo dél grand contía de dineros en tierra, cataba todas estas maneras para lo deservir". Mas el prestigio del monarca comenzaba a imponerse a los díscolos; "porque este Rey era muy noble en el su cuerpo, tovo por bien de rescebir la honra de la coronación et otrosí honra de caballería". Con gran instinto hispánico, el Rey intentaba seducir a sus súbditos rodeándose de un halo de maravilla, "ca avía voluntad de facer mucho por honrar la corona de sus regnos". Se había perdido la costumbre de que los nobles recibiesen solemnemente la orden de caballería: "desde luengos tiempos...

[1] *Crónica de Alfonso XI,* edic. cit., pág. 204 *b*.

todos se escusaban de rescebir caballería fasta en el su tiempo de este rey don Alfonso", quien revivió añejas y nobles costumbres, aunque dándoles un sentido diferente. Dos siglos antes, los reyes iban a Santiago a impetrar del Apóstol el milagro de una victoria; Alfonso XI irá sólo a armarse caballero. Fué en romería, por sus jornadas, al sepulcro santo, y "ante que llegase a la ciubdat, fué de pie desde un lugar que dicen la Monjoya. En amaneciendo, el arzobispo don Joan de Limia díxole una misa et bendixo las armas. Et el Rey armóse de todas sus armas, et de gambax, et de loriga, et de quixotes, et de canilleras, et zapatos de fierro; et ciñose su espada, tomando él por sí mesmo todas las armas del altar de Sanctiago, que gelas non dió otro ninguno. Et la imagen de Santiago, que estaba encima del altar, llegóse el Rey a ella, et fízole que le diese la pescozada en el carrillo. Et desta guisa rescibió caballería este rey don Alfonso del apóstol Sanctiago" (pág. 234).

El prestigio del Apóstol no se usa aquí ya para conseguir triunfos contra el infiel, sino para enaltecer una creencia puramente humana, a saber, la fe en la grandeza del Rey, al cual el Apóstol ha dado materialmente la pescozada simbólica. Lo divino se trenzaba con lo humano; y el esfuerzo bélico nacional, con el rito internacional de la caballería, avivado en la fantasía de los señores por la lectura de los poemas caballerescos, entonces justamente muy en boga:

> Ca nunca fué tan leal Blancaflor a Flores,
> nin es *agora* Tristán con todos sus amores.
> (ARCIPRESTE DE HITA, copla 1.703.)

Con igual solemnidad y aparato se hace coronar el Rey, y organiza justas, torneos y alegrías. Gran época, esta primera mitad del siglo XIV en Castilla, pese a los gérmenes de desastre que incubaba. Un rey caballeresco y buen luchador, amaba a una de las mujeres más bellas que había en España. Mas la peste, el azote de aquellos tiempos, lo arrebató prematuramente mientras sitiaba a Algeciras en 1350, y Castilla quedó dividida entre dos familias enemigas, que sólo con sangre podían nivelar sus odios.

Dos figuras geniales llenan las letras de España en esos años: don Juan Manuel y el arcipreste de Hita, representantes característicos del aire nuevo e inquietante que agita la vida castellana, tocada por

la cultura de Europa y a la vez más anclada que nunca en la forma de vida hispano-oriental. En un trabajo distinto, *Lo hispánico y el erasmismo,* traté de exponer la situación espiritual de España durante la segunda mitad del siglo XIV, cuyos rasgos máximos resultaban ser la fundación de la Orden de San Jerónimo, el nacimiento del Romancero y la obra espléndida del canciller Pero López de Ayala. No es posible ahora rehacer aquel estudio, al cual este libro sirve en cierto modo de antecedente. Basta decir, que la distancia entre ambos períodos —la primera y la segunda mitad del siglo— se mide comparando la obra del canciller Ayala y la del arcipreste de Hita; como preparación para entender a este último he escrito el presente capítulo.

CAPÍTULO IX

EL *LIBRO DE BUEN AMOR* DEL ARCIPRESTE DE HITA

LAS páginas anteriores hacen menos sorprendente la aparición de este libro, sin enlace con la poesía castellana de los siglos anteriores, o con la literatura de la Romania. La obra de Juan Ruiz es heterogénea y abunda, a la vez, en reiteraciones muy persistentes; su autor —un sujeto poético— asoma tras una poesía de fuerte sabor humano, y esfumada al mismo tiempo por una nube de moralidad y alegoría. Los métodos usados para entender la poesía románico-cristiana fallan en el presente caso, porque el *Libro de Buen Amor* es un reflejo castellano de modelos árabes, de una literatura erótica de la que es espléndida manifestación este cancionero de Juan Ruiz, arcipreste de Hita, compuesto hacia 1330. Se conservan de él tres manuscritos, publicados por Jean Ducamin, paleográficamente, en 1900, y antes, con lagunas y deficiencias, en ediciones bien conocidas. No existe todavía una edición completa y satisfactoria de obra tan capital, y su lenguaje sigue ofreciendo algunas oscuridades.

El libro es moralizante y equívoco; habla con perfecta naturalidad del atractivo sexual de la mujer, mas no como Ovidio, ni como los poetas goliardos de la cristiandad europea, con los cuales guarda semejanzas superficiales. La juglaría de Juan Ruiz era hispano-arábiga, lo cual no le impidió tratar temas europeos y cristianos, tales como la "Pelea de don Carnal y doña Cuaresma", o traducir en forma peculiar la novelita *De amore.* Oímos así por primera vez en castellano una voz poética que habla desde la conciencia de una persona, la cual importa poco fuera o no la del poeta. Realidades antes mudas para el arte, surgen ahora valoradas poéticamente: pregones callejeros, diálogos cargados de intenciones, una muchacha que habla en árabe, el ajuar de la cocina y las faenas a que da motivo, operaciones agrícolas, "las viejas, tras el fuego, ya dizen sus

pastrañas" (copla 1.273). También por vez primera se habla de la manera de ser de ciertos españoles: "tomé senda por carrera, como faz el andaluz" (116). Tal despliegue de fenómenos sensibles, de experiencia viva, era desconocido en el arte castellano.

Se dice en rimas castellanas lo que acontece en la intimidad de las almas y en el mundo en que se vive; sentimos la presencia de ciudades muy nuestras, el bullir de tres razas y tres creencias, se habla de astrólogos, salen a relucir las alcahuetas, hay referencias a libros doctos, a labriegos y a caballeros servidores de España, a damas, frailes y monjas; hay holgorio de músicas y cantares, guisos apetecibles, fiestas litúrgicas, puertos de la Sierra de Guadarrama, lenguaje exquisito e improperios plebeyos. Todo revuelto y confuso, y presentado en una orgía de sensaciones que detonan junto a un derroche de moralidades abstractas. Mas quien así escribió era un artista original y poderoso, y no sólo un moralista ingenuo, o un cínico en trance de juguetear con el vicio y la moral. Ni es simplemente un juglar buhonero que transporte los tópicos legados por una tradición anónima e intemporal. Vivía Juan Ruiz en tiempo de Alfonso XI, cuando Castilla comenzaba a organizar sus placeres y no se avergonzaba de hablar de ello. Este Cancionero, en fin de cuentas, nos da un repertorio de los goces de su tiempo, y abre, además, discusión acerca de sus atractivos, sus complicaciones y sus riesgos. El autor, empresario de deleites privados y públicos, incita y amonesta con la abundante experiencia de lo que ha visto, oído y leído, y va, alternativamente, apareciendo como mancebo desenfrenado o como predicador sesudo. Ese artístico juego no se encontrará en ningún libro románico de aquella época, ni siquiera luego en Chaucer, que es cosa muy distinta.

El autor es el primero en divertirse con su Cancionero —un puro arabesco sin principio ni fin posibles—, e invita al público a entrar en el alegre juego, a lanzarse el volumen de mano en mano como pelota, para que lo alcance quien pueda (copla 1.629). No pide comentarios ni interpretaciones doctas, porque ni él ni su libro lo son. Desea que continúe el artístico regocijo, y ya prevé que va a ser muy leído y hasta tiene en cuenta las reacciones del lector, un poco perdido entre aquella maraña. Es verdaderamente singular que un autor —llámese Juan Ruiz o como sea— viva poéticamente la en-

trega de su libro a un público anónimo, a fin de que sea continuado en la progresión indefinida de un arabesco. Porque este volumen no es como el Cancionero de Baena y otros análogos, formados de poesías sueltas sin conexión entre sí; aquí hay enlace y continuidad, aunque sean puramente formales, y son incluso perceptibles las lagunas dejadas por el autor, según veremos. Ninguna de las figuras que asoman en esos versos posee vitalidad suficiente, excepto Trotaconventos que está a dos pasos de poseerla y muy plena. Mas lo que sin duda está creado, a la manera en que un autor crea un personaje, es el libro mismo: Juan Ruiz le da nombre, discute su sentido, se enorgullece de haberlo poetizado con tanto arte, teme que lo malinterpreten, sugiere cómo deba leerse, y, al fin, lo lega a la posteridad bajo ciertas condiciones. Una primera redacción está fechada en 1330; otra, en 1342.

La individualidad artística del poeta aparece ya en el deseo de que su Cancionero sea continuado por "cualquier ome que lo oya, *si bien trobar supiere*" (1629), añadiendo o enmendando lo que gustare. Mas no sabemos que esto aconteciese, porque no hay aquí tema o suceso remanejable, como en la épica medieval, en la Celestina o en el teatro del siglo XVII, que fueron refundidos sin que nadie invitara a ello. Sólo Trotaconventos continuó viviendo en el aire poético, y pudo así reaparecer en la Celestina; algunos versos perduraron en la poesía del siglo XV (según ha hecho ver María Rosa Lida), y eso es todo. Mas lo decisivo es que el *Libro de Buen Amor* usara el castellano, por vez primera, para dar forma expresiva a la experiencia sensible, fuera del marco mítico y desde la vida de quien se expresa:

Encima del puerto,
coydé ser muerto
de nieve e de frío,
e dese rocío
e de grand helada (1.023).

Por la misma vía estilística abierta por Juan Ruiz discurrirán más tarde, ensanchándola, las figuras poéticas del Corbacho, de la Celestina y del Quijote. Pero el Cancionero mismo de Juan Ruiz, con su abigarrada variedad, no podía ser refundido por nadie, pues se

trataba de una creación personal, no objetivada en un asunto. La impresión de personalidad, de una persona que habla, brotaba de cada línea, y sería candidez discutir sobre si esa persona es Juan Ruiz o no es Juan Ruiz. Cuando un siglo más tarde los juglares animaban su espectáculo con la recitación del famoso libro, no decían que iban a referir este o el otro cuento, sino "agora comencemos del Libro del Arcipreste" [1]. Persistía el tono personal de un autor fundido con su obra, y su propiedad literaria no se disolvió en anonimato.

Acercarse a un arte tan extraño y complejo plantea cuestiones que exceden el límite de las páginas del Libro de Juan Ruiz, que ya fué objeto de "interpretaciones", aun antes de ser impreso en el siglo XVIII. Manos pudorosas le arrancaron algunos folios, y es seguro que el manuscrito original contenía bastante más de lo conservado. Su primer editor, don Tomás Antonio Sánchez, mutiló el texto por razones de moralidad. Luego, los juicios han sido varios y apasionados.

HACIA EL SENTIDO DEL LIBRO DE BUEN AMOR

El autor dijo lo que iba a ser: "un Libro de Buen Amor, que los cuerpos *alegre* e a las almas *preste*" (13). Más bien que una ascensión gradual de lo mundano a lo religioso, del apetito terreno al propósito de refrenar la conducta, hay aquí un trenzado constante entre afán epicúreo y sentido moral. Estamos lejos de las consabidas disputas medievales entre el alma y el cuerpo, porque mundo y transmundo convergen y se integran en la unidad vital de que es símbolo el estilo en primera persona, personalizado. Por eso el juglar del siglo XV mencionaba el "Libro del Arcipreste", y no un libro a secas. Para el autor la vida es una totalidad, compuesta de alegría corporal, sensible, subjetiva, y de una trascendencia moral. Si el Arcipreste hubiera sido musulmán, la transición continua de uno a otro plano habría acontecido con ingenua sencillez, sin sorpresa ni esfuerzo; siendo cristiano (aunque imbuído de espíritu islámico), tenía por fuerza que reflejar el contraste entre la espontaneidad sensible y la reflexión moral. Un escritor cristiano (no

[1] R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca*, pág. 270.

sólo su obra), no podía aparecer a la vez como pecador y moralista, cosa que el Arcipreste veía y leía acontecer entre musulmanes, para quienes vivir en la carne no significaba necesariamente exclusión del espíritu, y viceversa [1]. El cristiano medieval no se abstenía de vivir en la carne, pero sabía que era pecado hacerlo, aunque se obstinara en él y lo convirtiese en tema de literatura cómica:

> Removere famulas, non levis est tractatus...
> Vitae castae regula nimium est dura:
> vita sola angelica est pura [2].

Mas a este u otro cristiano no se le ocurría escribir poemas que incluyeran a la vez lo alegre y lo moralizante; Juan Ruiz, muy familiarizado con la vida islámica puede hacerlo, aunque tendiendo un puente humorístico entre sensualidad y moralidad; mas su humorismo es suyo y no islámico. Esta combinación, "centáurica" también, entre dos modos de vida es lo que confunde y desorienta cuan-

[1] Según escribía Ibn Hazm en 1022: "Love... is not condemned by religion nor forbidden by religious law, for *hearts are in the hand of God,* Most High and Exalted, and among those who fell in love were many well directed ortodox Khalifs, and righteous Imans" *(The Dove's Neck-Ring,* trad. A. R. Nykl, pág. 6). El mismo autor dice en su *Historia crítica de las religiones:* "El enviado de Dios... nos ha dicho que allá en la vida futura habrá comida, bebida, vestido y unión sexual... Dios creó nuestras almas en tal forma que jamás repugna o es imposible para ellas el deleitarse con los manjares, bebidas, aromas gratos, espectáculos bellos, sonidos musicales y vestidos admirables, porque todos estos deleites convienen y se armonizan con la naturaleza de nuestras almas... Luego, cuando Dios vuelva a juntar el día del juicio nuestras almas con nuestros cuerpos, serán en la otra vida premiadas y deleitadas con los placeres que les son propios. Sin embargo, el alimento de allí no se preparará al fuego, ni tendrá defectos, ni se transformará en excrementos y en sangre, porque allí no habrá muerte ni corrupción". Añade Ibn Hazm que el teólogo Ibn 'Abbās, tío de Mahoma, dijo: "No hay en el paraíso, de las cosas que existen en este mundo, más que los nombres". Pero insiste Ibn Hazm, que si no hay en el mundo de acá abajo forma alguna que no exista en el mundo de las esferas celestes, "habrá que aceptar que también hay en la otra vida vestidos y bebidas, y manjares, y goce sexual, ríos, árboles, etc." (trad. de M. Asín, III, 153-155). Se comprende desde ahora que queden muy esfumados los confines entre el "buen amor" y el "amor loco".

[2] Así dicen los sacerdotes de la conocida *consultatio* (ver *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes,* edit. por Th. Wright, pág. 174).

do nos acercamos al Arcipreste. Lo normal para el cristiano, si hablaba de temas morales en primera persona, era no deleitarse en los encantos sensuales de este mundo. El servirse de descripciones seductoras del mal, para guiar hacia la virtud, parece al pronto cinismo o hipocresía, pero no lo es; si Juan Ruiz escribe "por dar ensiempro, e porque sean todos apercebidos" es porque Ibn Hazm (según textos que luego citaré) se excusa de tratar ciertos temas "a fin de precaver". Si Juan Ruiz recomienda al hombre que "entreponga placeres e alegre la razón... que la mucha tristeza mucho coidado pon", es porque Ibn Hazm y Abū Darda han dicho antes: "Aliviad vuestras almas con algo vano", y el Profeta recomienda "aligerar las almas, porque se enmohecen como hierro".

Visto en adecuada perspectiva, el Arcipreste deja de parecer cínico o hipócrita; su arte consistió en dar sentido cristiano a hábitos y temas islámicos, y es así paralelo al de las construcciones mudéjares tan frecuentes en su tiempo. El amor puede hacer bien a los sentidos y al espíritu, y por eso su libro divierte y adoctrina, y su estilo se entreteje de islamismo y cristianismo. La mujer bella aparece aquí como deseable y deseada, aunque luego se moralice sobre los riesgos del amor; el vino, en cambio, y su consecuencia la embriaguez merecen al Arcipreste 84 versos de graves censuras: "Guárdate, sobre todo, mucho vino bever" (528-549); y aunque reconoce que

> es el vino muy bueno en su mesma natura,
> muchas bondades tiene si se toma *con mesura* (548),

el consejo final es que hay que huir de él: "por ende, fuy del vino" (549), lo cual no es nada goliardesco. Si hay un tema popularizado por la poesía de los "clerici vagantes" y goliardos, ése es sin duda el vino:

> Tertio capitulo memoro tabernam:
> Illam nullo tempore sprevi, neque spernam...
> Meum est propositum in taberna mori;
> Vinum sit appositum morientis ori,
> Ut dicam cum venerint Angelorum chori,
> Deus sit propitius huic potatori [1].

[1] *The Latin Poems commonly attributed to Walter Mapes*, edit. por Th. Wright, 1841, págs. XXXIX y XLV, y además el "Goliae Dialogus inter

Resulta, pues, que el Arcipreste describe en la forma más incitante los encantos del cuerpo femenino, y presenta con colores sombríos las consecuencias de la embriaguez:

Si amar quieres dueña, del vino bien te guarda (545) [1].

Hay desde luego ejemplos morales en la Europa cristiana cuyo tema es "Ebrietas plura vitia inducit" [2], y de ellos sacó Juan Ruiz su cuento del ermitaño bebedor; pero las frecuentes censuras contra el vino (296 *c*, 303 *b*) no sólo por sus daños morales, sino además por sus malos efectos para el cuerpo (544-545) fueron un tema tratado docta y popularmente por judíos y moros españoles: "El vino ciega los ojos, ennegrece los dientes, quita la memoria y enloquece al cuerdo... Debilita el poder del cuerpo y paraliza los miembros en sus funciones y altera los nervios que los gobiernan", etc. [3]. Juan Ruiz dirá: "Faze perder la vista... tira la fuerça toda... faze temblar los miembros, todo seso olvida", etc. (544). Hay además, un sermón de Pascua de Ramadán (cuyo original árabe sería muy antiguo), que aunque no coincide tan a la letra con el Libro del Arcipreste como el anterior texto judío, se asemeja mucho a él por estar, además, escrito en cuaderna vía, sin número fijo de sílabas; el tono de este texto aljamiado [4] recuerda mucho el *Libro de Buen*

Aquam et Vinum", pág. 87, con sus adaptaciones románicas, pág. 299. El tema, según se sabe, se halla en numerosas canciones "potatoriae" de los *Carmina Burana*, y de otras poesías medievales.

[1] Lo cual es contrario a la tradición pagana: "Sine Bacho et Cerere friget Venus" y al *Ars amandi*, de Ovidio: "Et Venus in uinis ignis in igne fuit" (I, 244). Tales juicios cambian de signo en la tradición árabe: "El vino es enemigo del alma e estorbador de sus obras, e es como el que echa fuego sobre fuego" (*Bocados de oro*, edit. Knust, pág. 137).

[2] Ver F. Lecoy, *Recherches sur le Libro de Buen Amor*, 1938, págs. 150-154.

[3] *The Book of Delight* by Joseph ben Meir Zabara [judío catalán de fines del siglo XII], trad. de Moses Hadas, 1932, pág. 49.

[4] Publicado por M. J. Müller en los *Sitzunsberichte der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1860, págs. 201 y sigs. El manuscrito se halla en la Biblioteca del Escorial, y fué descubierto en 1795 al hundirse una casa en Agreda. Es sabido que los moriscos acostumbraban ocultar de ese modo sus libros, en el momento de la expulsión, confiando en que podrían tornar a recobrarlos. El editor no da fecha al manuscrito, cuya lengua pudiera ser del siglo XIV, aunque hay que tener presente que el castellano de los moriscos tiene aragonesismos y arcaíza; la grafía árabe impide fechar la fonética.

Amor, sin que pueda afirmar que uno está tomado del otro, no obstante sus semejanzas:

Del beber del bino tú sey bien guardado,
("Guárdate sobre todo mucho vino bever", J. Ruiz, 528)
de lo poco y de lo mucho tú sey bien bedado,
qu'es grand enemigo del bil y del onrrado,
enganna todo cuerpo, aunque sea grand letrado...
porque el bino faz[e] fazer mucha maldat,
faze al bueno perder su lealtad,
buelbe mucha pelea y mucha enemistad...
a muchos onbres acarrea muertes e lisiones.
("por ende vienen muertes, contiendas e barajas", J. Ruiz, 547).

La coincidencia de estos dos textos en condenar el vino, y las semejanzas literales que hallamos entre el del judío y el del Arcipreste, revierten a la España oriental el origen de la crítica contra el vino en el *Libro de Buen Amor*, que es cristiana o puede serlo, pero es más musulmana que cristiana, porque el Alcorán condena el vino como una abominación [1] y el Evangelio no. Por eso el vino y sus peligros constituyen un tópico para la prédica del Ramadán. Es bien sabido que el pueblo español, y especialmente el castellano, se caracteriza por su sobriedad en materia de bebidas alcohólicas, y que la embriaguez fué desde la Edad Media un vicio social muy censurado. Cuando en 1324 entró solemnemente en Sevilla el rey Alfonso XI, la Crónica se toma el trabajo de mencionar que el rey "falló y a don Abrahen fijo de Ozmín; et porque bebía él vino, llamábanle Abrahen el beodo" (pág. 204 *b*). La embriaguez no es en España materia indiferente o cómica, sino algo que se toma en serio por el pueblo. Los alemanes de la guardia suiza de los reyes en el siglo XVII eran notados por su tendencia a embriagarse; el lenguaje de la bebida, *brindis*, *carauz*, es germánico: "*Carauz*, palabra tudesca introducida en España cuando se brindan unos a otros, y vale tanto como acabar el vaso y beberlo todo" [2]. No basta, pues, con reducir el anterior pasaje de Juan Ruiz a simple tópico medieval,

[1] I. GOLDZIEHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, pág. 53.

[2] Ver COVARRUBIAS, *Tesoro;* cf. R. DEL ARCO, *La sociedad española*, 1942, pág. 645.

que puede venir de la Biblia, y que se reduciría así a nube histórica que no podemos asir; la crítica de los males del vino enlaza con la vida española, y hay que verlo y sentirlo encajado "en su historia", porque ahí es donde únicamente adquiere sentido.

El sermón del Ramadán en aljamiado contiene más de un rasgo estilístico que recuerda a nuestro libro:

Entiendi mis palabras y sey bien abisado...
No tomes la dotrina ni'l saber menos el suero,
pues bien te puedes contar como el asno del recuero.
¿Qué faze este asno cuando lo quieren albardar?
Guinna las orejas y coceya al cargar...
Asi fazes tú de necio, estáste bien olbidado, etc. (pág. 216).

Que este texto se encuentre influído por el Libro del Arcipreste, o que ambos remonten a modelos comunes, el resultado sería que hay un estilo moral en que coinciden Juan Ruiz y los moriscos; esta poesía versifica un texto en árabe que sería muy anterior, y que al resultar poco comprensible para los moriscos, fué traducido [1], no puedo exactamente decir cuándo. Esta jotba, o sermón, trata también del tema de la muerte, que interesaba por igual a cristianos y a moros. Si es que el versificador tuvo presente el *Libro de Buen Amor*, esto revelaría su popularidad entre los moriscos; aunque haría falta conocer el original árabe de la jotba, para determinar si las analogías en el tratamiento del tema del vino fueron introducidas por el traductor, o estaban en el original árabe.

De esta suerte vamos acercándonos a la realidad de un Cancionero cuyo tema es presentar proyectos de vida alegre y placentera, y a la vez restringir moralmente las perspectivas seductoras que iba abriendo al público castellano. El panorama vital era el contemplado por un clérigo familiarizado con la región toledana y que sabía del mundo por lecturas árabes [2] y latinas, tanto como por propia experiencia. Al salir a la plaza pública con esta novísima manera

[1] "Esto es del alkhotba de Pascua de Ramadán, sacada de arabí en ajami, e arrímase ['rímase'] en copla porque seya más amorosa a los oyentes e ayan plazer de escoitarla" (pág. 201).

[2] No afirmo ni niego que el Arcipreste supiera el árabe; lo seguro es que leyó u oyó obras árabes, en esa lengua o en traducciones que no conocemos.

de literatura, con un asunto de amor profano, el autor no gozaba de la libertad de los poetas latino-europeos [1], ni la de la literatura árabe, por los motivos ya explicados. Castilla sentía aflojarse los resortes que comprimían su expresividad, pero no podía hacerlos saltar. Aunque el libro de Juan Ruiz sea el primero y más avanzado saliente poético en la tierra espiritual del Islam, Castilla seguía siendo Castilla. Ya hemos dicho que lectores medievales arrancaron páginas al libro, y en el manuscrito de Salamanca se morigeró más de una frase atrevida de las redacciones anteriores (los manuscritos llamados G y T). La castidad de la expresión escrita fué primero un aspecto de la tarea defensiva de Castilla contra los moros, y para proteger su ya inmutable carácter más tarde. Así fué el existir y el subsistir hispano-cristianos [2].

[1] Los cuales escribían cosas como éstas:

Abbas qui monachum mittit ad curiam,
si non vult perdere stulte pecuniam,
huic prius geminos abscidat, quoniam
castrati proni sunt ad avaritiam.

(En F. J. E. Raby, *A History of Secular Latin Poetry*, II, 224.)

[2] Es muy significativo el caso del cuento de *Teodor, la doncella*, sacado de las *Mil y una noches*, y cuya redacción más antigua se conserva en un manuscrito del siglo xv, copia seguramente de otro del siglo xiv, a juzgar por el lenguaje. Fué publicado ese texto por H. Knust, *Mittheilungen aus dem Eskurial*, 1879. De la *Historia de la doncella Teodor* hay multitud de ediciones desde el siglo xvi al xviii (ver Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, I, LVI), pero todas han moralizado el texto de la traducción antigua. En el siglo xiv (no sabemos si al principio o al fin) se hacen del árabe traducciones que el siglo xiii habría juzgado inmorales; por eso no creo, como Menéndez y Pelayo, que esta traducción pueda ser del siglo xiii. Como es conocido, la doncella en cuestión (en árabe Tawaddud) es una esclava que asombra con su sabiduría, y logra así una gran suma de dinero con la cual remedia la pobreza de su amo, que al fin se casa con ella. Mas esta niña omnisciente sabe cosas perfectamente normales en árabe y juzgadas ya posibles por el traductor del siglo xiv, pero que las refundiciones posteriores suprimieron. La doncella sabe que "la poridat descobierta e dormir con muger vieja es pecado mortal" (pág. 510), y sabe cómo hay que yacer con las mujeres: "Si la mujer fuere tal que viniere el su talente tarde o el del varón ayna, tollerse ha el talente della ante que del varón, e acaesce que non podrá la muger sanar dello" (511). "Talente ['placer'] de una ora es yaser con la muger" (515). Del ideal árabe de belleza femenina expresado por la don-

Pero el marco literario del Arcipreste es bastante amplio, y el estilo es uno cuando se trata de amores nobles, y otro en el caso del amor plebeyo o rústico. De ahí que siendo su obra más morigerada que las de Jean de Meun, Chaucer y otros, pueda sin embargo llegar a hablar llanamente de comercio sexual, en el ambiente sin cumplidos de la "cántica de serrana":

> La vaquera traviesa diz: Luchemos un rato;
> liévate dende apriesa, desbuélvete de aques hato
> Por la muñeca me priso, ove de hazer cuanto quiso:
> creo que fiz buen barato (971).

El lenguaje desciende al nivel de la acción, y resulta así Juan Ruíz el primer escritor castellano que matiza y flexibiliza el instrumento expresivo. Su arte no es cerrado como el de la épica o el de la cuaderna vía, porque descansa sobre situaciones vitales, sobre cómo sea la persona y lo que va a hacer. La vaquera, con rudo humorismo, dice "luchemos", "desbuélvete" ('desarrebújate'), "hato" (palabra de pastores); toma al hombre "por la muñeca", no de la mano, como gesto de fuerza y decisión; el hombre hace "cuanto ella quiere", porque es un instrumento para satisfacer apetitos elementales; no hay nada "doñeguil", señoril, y por eso dice él: "fiz buen barato", expresión grosera, a tono con toda la escena. Se acepta lo natural de la situación, evitando sin embargo lo que para un castellano, entonces y luego significó obscenidad. Juan Ruiz no es Chaucer o Rabelais, y se limita a desvelar el suceso humano que tiene legitimidad moral por el hecho simple de ser como es, y en la misma forma procede Ibn Hazm, sin malicia, sin guiñar un ojo al lector.

Mas el Arcipreste desciende hasta una escena natural como la mencionada, y vuelve luego a pensar en el problema de la conducta; predica y es didáctico, porque es también didáctica y sermoneadora

cella Teodor procede algún rasgo de la mujer perfecta en Juan Ruiz: "ancha de caderas" (pág. 514), "ancheta de caderas" (coplas 432, 445), detalle que no dan los modelos de retórica (ver María Rosa Lida, *RFH,* 1940, II, 122), que piensan en la mujer vestida, en tanto que Juan Ruiz aconseja: "puna de aver mujer que la veas sin camisa" (435), y desea que tenga "los sobacos un poco mojados" (445), lo que hace pensar en intimidades de harem además de en modelos poéticos.

la literatura islámica, y porque el castellano, además, había ido construyendo su vida representándose a sí mismo en el espectáculo eficaz de la propia conducta, que al triunfar, borraba humillaciones e inferioridades seculares:

Con buen *servicio* vencen cavalleros de España (621).

Juan Ruiz puede cultivar la poesía erótica, además de por todas las razones dichas, porque ya llevaba tiempo Europa tratando del amor como de un medio de perfeccionamiento para el alma, y como un "by-product" del amor divino. Por eso en este Cancionero se ama a la mujer bella, y también a la Virgen María, a la cual van dirigidas las únicas expresiones de amor "directo":

Quiero seguir a ti, flor de las flores (1.678).

El Arcipreste no se atreve a decir "flores" a una mujer, porque su lírica es aún balbuceante y tímida. Ya veremos luego cuál es el límite en que topa al imitar sus fuentes árabes, que hablaban directamente a la mujer amada, y presentaban sin velos sus encantos, incluso cuando el hombre casto los rechazaba, con lo cual esa poesía casi resultaba más incitante que la abiertamente libidinosa[1].

El *Libro de Buen Amor* es fruto ambiguo de la alegría vital y de los frenos moralizantes, y ambos temas chocan y se entremezclan en el juego complejo de su estilo. No vela ciertamente su predilección por el goce sensible, por las realidades próximas y gustosas. Su impulso de vida se proyecta en sus asuntos y en su expresión; ridiculiza al perezoso, al inerte, y tanto don Amor como el Arcipreste coinciden en la estima del esfuerzo ágil:

Prueba fazer ligerezas e fazer valentía (518).

como

el buen galgo ligero, corredor y valiente (1.357),

un verso raudo y certero como una saeta. Poesía activa, andariega, alegre y sensual —lejano antecedente de la literatura de andar y

[1] Textos accesibles para quienes no leemos árabe se hallan en las traducciones de A. R. Nykl, *El Cancionero de Abén Guzmán*, 1933; H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, 1937; E. García Gómez, *Poemas arábigo-andaluces*, 1940, además de en la bibliografía antes citada.

ver, de ver y gustar lo más posible de este mundo, aspiración que un día satisfará la sensualidad cósmica de Lope de Vega.

Juan Ruiz saca del silencio preliterario en que yacía la realidad menuda, que la épica, la religión o la didáctica habían excluído como inútil para su intento. Hemos visto antes a una muchacha ruda decir a un amante algo indeciso, "desbuélvete de aques hato" (971); el poeta invita a "provar todas las cosas" (950), las grandes y las mínimas:

> Muchas compañas vienen con el grand Emperante,
> açiprestes e dueñas, éstos vienen delante;
> luego el *mundo todo* e quanto vos dixe ante:
> de los *grandes roídos es todo el val sonante* (1.245).

Y luego andar, caminar: "Passando una mañana por el puerto de Malangosto" (959); "fuíme para Segovia" (972); "Lunes antes del alva, començé mi camino" (993); "fuíme para mi tierra" (1.067); "quiero ir ver Alcalá, moraré aí la feria" (1.312), etc. Y músicas, cantares y danzas: "fize muchas cantigas de dança y troteras" (1.512). Y en relación con la trotera —la mensajera andariega—, surge Trotaconventos, la mediadora, el personaje más denso de todo el libro, símbolo del caminar profano y de la religión mundanizada. En andanzas y fluir de alegría, sin perversión y sin cálculo[1], van emergiendo todas las cosas, "el mundo todo". El buen mundo del Islam, grato y paladeable, se abría a la Castilla cristiana, con dignidad literaria, y a favor de la personal propensión hacia lo gozoso que corre de un extremo a otro del libro.

EL TEMA DE LA ALEGRÍA

La obra se anuncia desde el comienzo como "un Libro de Buen Amor..., que los cuerpos alegre e a las almas preste" (13), pues es deseable que el hombre "entreponga *plazeres* e *alegre la razón*, / que la mucha tristeza mucho coidado pon" (44). Los ciegos que piden limosna ruegan a la Virgen que favorezca a su bienhechor: "dal al cuerpo *alegría* e al alma salvaçión" (1.712). "Quiere mujer al ome *alegre* por amigo" (626); "*alegre* va la monja del coro al

[1] No con la alegría racionalista de la Europa medieval: "Gaudeamus *igitur*, juvenes *dum* sumus."

parlador, / *alegre* va el fraile de terçia al refitor" (1.399); "el *alegría* al ome fázelo apuesto e fermoso" (627); "dexóme [amor] con cuidado, pero con *alegría;* / este mi señor *siempre* tal costumbre avía" (1.313). "Día de Quasimodo, iglesias e altares / vi llenos de *alegrías* de bodas e cantares" (1.315), etc.[1].

Esta "alegría" no es un convencionalismo, un marco temático, o un tópico arrastrado de otros textos. Aparte su frecuencia y su justificada aparición, está ya presente en el mismo enfoque de ciertos motivos religiosos, lo cual prueba que la "alegría" no es abstracción casual, sino forma del mismo ánimo poético del autor. Por eso canta los "gozos", la *alegría,* y no los dolores de la Virgen (21, 28, 34); esos gozos vuelven a aparecer en las coplas 1.635 y siguientes: "te ofrezco en servicio los tus gozos que canto". Está, en cambio, ausente la Mater Dolorosa, la del "Stabat Mater". Las únicas penas son las que ocasionalmente afligen al poeta, que clama dolorido (1.678-1.683) a la Madre de alegría para que lo redima de su tribulación: "de tribulança, sin tardança, venme librar agora". El Arcipreste no escribía al azar de lo que una Edad Media, abstracta y didáctica, vertiese en su tintero.

No gusta el poeta de tristezas y dolores, sino de desbordar su sensibilidad blanda y antidramática, inclinada al amor —el refinado y el tosco— y contraria a la muerte enturbiadora de alegrías. Es el primer castellano que halla deleite en el puro juego verbal y en usar versos "estraños" (1.634), los zéjeles de rima interna que llenan su orgullo de artista sin pretensión de sabiduría científica[2]. Esto define y personaliza al primer poeta lírico en castellano, afanado en

[1] Hasta hay un derivado *alegrançar* (1.230) que no conozco en otros textos, aunque puede ser que exista.

[2] Próximo a la tradición sabia de Toledo, que ignora, Juan Ruiz era consciente de su escaso saber, y al expresarlo da una nota muy personal: "*Yo,* de mi *poquilla çiençia* e *de mucha e grand rudeza*" (edic. Ducamin, pág. 5). "Non sé astrología, nin so ende maestro, / nin sé de astrolabio más que *buey de cabestro,* / mas porque *cada día veo pasar esto,* / por aquesto lo digo" (151). "*So rudo e sin çiençia,* non me oso aventurar, / salvo un poquiello que oí disputar" (1.133). "Escolar *so mucho rudo,* nin maestro nin doctor, / aprendí e sé poco para ser demostrador" (1.135). Y termina su libro volviendo, en incansable arabesco, al mismo tema inicial: "Señores, hevos servido *con poca sabidoría*" (1.633). Como buen español, aprendería en la charla y en la calle

mostrar a otros la poesía viva, fundada en vida y no sólo en modelos de clerecía "sin pecado". Tras Juan Ruiz resuena el eco de una larga tradición de orgullo literario hispano-islámico [1]. Sabe que ha compuesto un "nuevo libro" (pág. 5), con "versos estraños", muy usados, sin embargo, en los "cantares en arábigo" tan familiares para él. De ahí sale su juglaría culti-popular según iremos viendo.

Mas volvamos al tema de la alegría. Nueve composiciones consagra a la Virgen gozosa, y dos solamente a la Pasión de Cristo (1.049-1.066), en un estilo, además, que confirma sus preferencias hedonistas. La pasión es descrita con ternura y giros casi femeninos o infantiles: "Dieron algo al falso vendedor... *Aquestos mastines* así, ante su faz, *travaron dél* luego todos en derredor" (1.050-1.051). Judas el Malo atrae la saña compungida del poeta: "Tú, con él estando, a ora de prima, / víктelo levando, firiendo que *lastima*" (1.052). "¡Pesar atán fuerte! ¿Quién lo diríe, dueña, cuál fué déstos mayor?" (1.054) [2]. Duélese el poeta, con sensibilidad de Mater Dolorosa, de las crueldades cometidas por aquellos verdugos; mas el Cristo que vive en él no suda sangre, ni se lamenta como en las *Passions* francesas, o en las obras del catolicismo barroco del siglo XVII [3]. Si

lo más de su doctrina ("cada día *veo*, un poquillo que *oí* disputar"). Se jacta de ser "ingenio lego", pero se yergue al mencionar su arte: "Compóselo otrosí [este Libro] *a dar* [a] algunos *leçión e muestra* de metrificar e rimar e trobar; ca [ha] trobas e rimas e ditados e versos que fiz *complidamente según que esta çiençia requiere*" (pág. 7).

[1] Mencionaré un solo texto. Abū Gālib, escritor del siglo XI, se negó a inscribir el nombre del señor de Denia al frente de su libro, a pesar de una oferta de ricos presentes: "Un libro que he compuesto para que de él se aprovechen las gentes y para eternizar mi esfuerzo, ¿he de encabezarlo con el nombre de otro, cediéndole la gloria? No haré tal" (página 49 del delicioso libro *Elogio del Islam español*, de Al-Šakundī, traducido por E. García Gómez. La riqueza literaria fué uno de los mayores motivos de ufanía para los españoles musulmanes).

[2] Véanse además las coplas 1.063-1.064.

[3] "Si fort sudor dunques suded, / que cum lo sang a terra curren, / de sa sudor las sanctas gutas." No clama: "Heli, heli, per quem gulpist?", ni aparece la Virgen junto a la cruz: "De laz la croz estet Marie" (BARTSCH, *Chrestomathie*, 1927, págs. 7-9). A Juan Ruiz le atraía la visión placentera de Cristo, lo mismo que aconteció a Lope de Vega mientras fué joven: "me causaba notable alegría el veros niño en brazos de vuestra hermosa madre"; no el Cristo trágico "sudando sangre en la oración de aquel huerto", preferido por el Lope

alguna vez dice que "sangre e agua salió" del costado de Jesús, la imagen se neutraliza añadiendo "del mundo fué dulçor" (1.056-1.065). La escena de espanto sirve al poeta para deducir de ella paz y consuelos: "a mis coitas fagas aver consolaçion" (1.058)[1].

La Virgen de Juan Ruiz no es Mater Dolorosa ni realiza milagros como en el siglo XIII; su virtud afecta a lo íntimo del alma, no a nada exterior, porque el tema poético es aquí la sensibilidad más íntima, y no sucesos épicos y visibles. Quiere esto decir que los motivos epicúreos no vinieron al Libro únicamente para moralizar y corregir; brotaron del mismo ánimo poético del autor, no para divertir al público de las plazuelas con picardías desvergonzadas. Juan Ruiz —remoto ascendiente de Lope de Vega— vertió su ternura en cantigas a la Madre de Dios, en un estilo que cuadra con la forma misma de su intimidad. Su ambivalencia epicúreo-moral (humano-divina, islámico-cristiana), es idéntica al tema central de su obra.

Temas de tristeza y preocupación hubieran sido infecundos, porque el autor era incapaz de abandonarse a la ascética grave, a la quietud contemplativa o al pensamiento que construye.

UN CASO DE PECULIARIDAD CRISTIANO ISLÁMICA

La forma irregular en que hemos vivido la historia de España, hace posible decir a estas alturas, como una novedad, que el arte de Juan Ruiz no cabe ni se entiende en el marco estricto de lo románico. Por raro que parezca, es así. Si alguien pretendiera gozar y entender las exuberancias del arte plateresco sin sospechar que en él viven el gótico y su superación renacentista, pensaríamos que el intento era pura e ingenua ignorancia. Pues es lo que todos hemos hecho —yo también— al enfrentarnos con la literatura española de los siglos

de Vega angustiado de los años maduros (*Pastores de Belén*, págs. 49-50, en *Obras sueltas*, XVII).

[1] Reflejo inverso del ansia de alegría es el rechazo de lo triste y desapacible: "sey cuerdo e non sañudo, nin triste nin irado" (563). "Tristeza e renzilla paren mal enemigo" (626). Dice a la Virgen: "tiraste la tristura" (1.666); "aguardando los coitados de dolor e de tristura" (1.668); "nunca entristeçe quien a ti non olvida" (1.682). Increpa a la Muerte porque "alegría entristezes" (1.549). "Que non vaya sin conorte mi llaga e mi quexura" (605); "vienen muchos plazeres después de la tristençia" (797).

medios. Hemos partido de la abstracción de que por estar escrita en castellano, catalán o gallego esa literatura era romániea, cristiano-europea y nada más. Hemos cerrado el entendimiento y la sensibilidad a lo que acontecía en la Península, a la realidad de haber vivido dominada y encantada por la civilización islámica durante muchos siglos. Ya dice el Arcipreste, sin embargo, que se le alcanzaba mucho de cantares, instrumentos y bailes arábigos; usa bastantes palabras árabes, algunas de las cuales distan de haber sido explicadas; compone cantares para moras y judías; hace hablar en árabe a una muchacha; es el primero en emplear en castellano el zéjel con rima interna, tan familiar a los poetas árabes y tan frecuente en Abén Guzmán; dice que su libro es "nuevo" y sus versos "estraños". ¿Sería todo ello elemento adventicio y externo, sin conexión con la entraña misma de la vivencia poética? No es fácil, porque en la vida de todos los días las cosas no acontecen de tan absurda manera. Juan Ruiz, poeta cristiano, conoce tanto la manera cristiana como la musulmana de acercarse a la vida. En su arte no sólo debaten el más acá terreno y el más allá espiritual, sino también la tendencia espiritual cristiana y la morisca.

En 1931 publicó A. R. Nykl una excelente versión, a juicio de los orientalistas, del *Tawq al-Hamama (El collar de la paloma)*, del cordobés Ibn Hazm (994-1063), e hizo accesible para los no arabistas uno de los libros más encantadores de la literatura arábiga. En 1916 tradujo M. Asín los *Kalimat fi-l-Ajlaq (Los caracteres y la conducta)*, y en 1927 el monumental *Al-Fisal (Historia crítica de las ideas religiosas)*, del mismo autor. Ante semejantes tesoros, no hemos reaccionado los hispanistas, víctimas de la manía de la especialización [1]; esas obras apenas han atraído la mirada de los contempladores de la belleza y de la inteligencia humanas por ellas mismas.

Tawq al-Hamama, o sea *El collar de la paloma*, está vertido en un género literario sin paralelo en la literatura románica hasta muy modernamente: la confesión o autobiografía erótica. Un alma exquisita, imbuída de neoplatonismo y de misoginismo ascético, narra en prosa y en verso su entrega al amor, y, a la vez, la renuncia al

[1] O seducidos por esa calamidad positivista —tan útil como poco fecunda— de la literatura comparada. (¿Comparación de qué?)

mayor encanto que, según Ibn Hazm, puede un hombre hallar en esta vida: "Were this world not an abode of bitterness, trials and troubles, and Paradise the abode of retribution and security from all unpleasant things, we would say that the union with the beloved is an unalloyed joy..., the perfection of the feeling of security and fullfillement of hopes" (pág. 86).

Ibn Hazm habla de unas vidas, la suya y las de otros, inmersas en el amor, y de la final renuncia a sus engañosas dulzuras. A un occidental de hoy le importaría ante todo *su* sentirse enamorado, el vivir de su alma en el diálogo o en la soledad de amor, dejando excluído cuanto no fuese el yo individual encerrado en su vivencia. Pero el yo árabe —anteislámico o islámico— sería como una isla que supiera que lo es al sentirse limitada por un mar que no es ella; nunca como un proyectil que cruzara el espacio en conflicto con su atmósfera. La literatura árabe carece de drama y de novela porque no cabe en ella la pugna entre la persona y su mundo, entre un yo y otro yo. Ni siquiera puede existir la épica de tipo occidental. En el mejor caso hay almas exquisitas que por un instante recortan su existencia dentro del halo que las trasciende, y van repitiendo sus experiencias de vida en un fluir sin reposo a través de cuanto existe. Como todo lo demás de esta civilización, también las vidas se resuelven en arabesco, en *puntos*, pero no en *procesos* de tiempo o espacio que las canalicen vitalmente.

La acción de la voluntad es mínima, puesto que existir es, según ya antes vimos, estar en la voluntad, en la mano de Dios, o bajo la acción del amor, creado por Dios como todo lo restante, *y que cae sobre nosotros* como lluvia que refresca o anega.

Ibn Hazm analiza sutilmente los efectos del amor en su alma y en las de otras personas, sin establecer mayor intimidad con su objeto en el segundo que en el primer caso: su yo y los otros yos se hallan a la misma distancia, *son intercambiables.* Las figuras femeninas causantes de la divina locura quedan vagamente esfumadas. A veces se describen sus estados de ánimo con una pincelada somera, y esbozando apenas un diálogo de tipo novelesco. El alma del poeta se irisa y tornasola bajo la doble acción del amor y del espíritu divino siempre presentes, porque el mundo es a la vez transmundo. Como fiel musulmán, Ibn Hazm no rechaza lo humano, bueno en

cuanto permitido por Dios: "los corazones están en la mano de Dios". Islamismo y neoplatonismo [1] combinados, hicieron posible mantener la pacífica convivencia del erotismo y la religión, imposible como simultaneidad para el cristiano, cuya creencia no le permite abandonarse justificadamente a las dulzuras del amor carnal. No hay que extrañarse, en vista de esto, si encontramos en *El collar de la paloma* una curiosa mezcolanza de sensualidad y de meditación ascética. Hallábase una vez el autor reunido con sus amigos —literatos y aristócratas— en un jardín primaveral, en el que arte y naturaleza trenzaban sus encantos.

> En un día primaveral cuando el sol al caer se recubre de delicados cúmulos, y a veces de una bella nube de agua, y a veces se muestra en todo su esplendor, comportándose como una doncella ruborosa, de dulce habla y recatada, que se dejara ver de su amado por entre cortinas...

Invitado a improvisar alguna poesía, Ibn Hazm describe el más maravilloso entre los posibles jardines, pero confiesa que todo ello

> no me da placer cuando mi señora está lejos de mí:
> Ojalá me hallara en una prisión con sus brazos en torno a mí,
> y vosotros todos en una mansión regia, nueva y radiante...

Todos los presentes respondieron: "Amén, amén" [2].

Éste es, sin embargo, el adiós de Ibn Hazm a su juventud y a cuanto no fuera grave reflexión sobre cuestiones eternas. El amor de un bello cuerpo y el ansia de Dios, aunque en jerarquía de inferior a superior, están ambos bajo la mano de Dios. Juan Ruiz, autor cristiano, marcará el amor carnal con el estigma de la locura, pero se detiene en su goce como si no lo fuera, ya que

> Si Dios, cuando formó el ome, entendiera
> que era mala cosa la mujer, non la diera

[1] Para el eco del neoplatonismo en Ibn Hazm, ver NYKL, pág. CVI de su Introducción a *The Dove's Neck-Ring*, de Ibn Hazm, París, 1931. Para otros contactos entre Plotino y el pensamiento islámico español, ver M. ASÍN, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid, 1914, págs. 59 y sigs.

[2] Texto en NYKL, pág. 144.

al ome por compañera, nin dél non la fiziera;
si para bien non fuera, tan noble non saliera (109).
Por santo nin santa que seya, non sé quién
non cobdicie compaña, si solo se mantién (110).

Nadie, según Ibn Hazm, puede resistir las asechanzas del amor, "except he to whom protection is granted by God" (pág. 89). Refiere antes cómo Mansūr ibn Nizār, señor de Egipto, se creía un dios y amaba locamente a una muchacha esclava (pág. 7). En ambos escritores se esfuman los límites entre el amor bueno y el de los sentidos, no precisamente porque el pecador confíe en la misericordia de Dios, sino porque la mujer es a la vez una fuente de mal y de bien, según Dios disponga: "Ca en mujer loçana, fermosa e cortés, / *todo bien* del mundo e todo plazer es" (108); el amor "is not condemned by religion" (Ibn Hazm, pág. 4). Parte el Islam de un optimismo-indiferentismo fatal y cósmico. Dios es el sumo bien, y nada hecho por Él está mal, ni siquiera la variedad de religiones, pues si Dios lo hubiera querido, todos los hombres serían de la misma creencia. Sobre tal optimismo existencial del Alcorán se fundó la tolerancia española durante la Edad Media, según he hecho ver en el capítulo V. Otros escritores europeos reflejan, ocasionalmente, esta idea islámica, aunque ahora no hace falta entrar en ello.

La mujer, lo mismo que todo lo demás "vivido" por el hombre, es falaz, y el hombre entregado a Dios no ha de demorarse en ella, ni en nada, confiadamente. De ahí emana la amplitud del llamado realismo y naturalismo árabes, en una época en que la cristiandad no tenía aún ojos para la vida en torno. Ya en el siglo IX escribió Abū 'Aqqāl un tratado *Sobre las costumbres de la gente inculta;* el cadí de Saymara († 888) coleccionó las *Historias del pueblo humilde (Ajbār al-Sifla)*. La descripción de las clases sociales es un tema favorito de Al-Yāhiz († 869), *Tirāz al-Mayālis*. Al-Yāhiz escribió sobre todo posible tema: desde el maestro de escuela hasta los ilustres Banū Hāsim, desde los bandidos hasta el lagarto. desde los atributos de Dios hasta las procacidades que le sugieren las mañas de las mujeres. De Al-Yāhiz dice Al-Mas'ūdī: "Cuando teme aburrir al lector, *pasa de lo serio a la broma*, de una sabidu-

ría a una elegante originalidad. Esa tendencia lleva al escritor a *hablar de todo*, como el leñador nocturno que junta su haz a la ventura" [1].

El ascetismo y misticismo sufís, iniciados a comienzos del siglo IX, significan, según ya vimos, un renacimiento de la espiritualidad del Oriente, combinado con influjos cristianos. Sus aspectos y resultados fueron múltiples. El musulmán, preocupado de espiritualidad, bucea en su alma y en el mundo en torno; cultiva la filosofía y se allega a los humildes y a sus costumbres, a fin de difundir su doctrina. El refinamiento más sutil y la materialidad más tosca coexisten, como siempre en el Islam, en esos modos de vida que llamo culti-vulgares. Ibn Hazm no era sufí, aunque se movía en un mundo impregnado por su espiritualidad [2]. Pues bien, el mismo Ibn Hazm que escribe pasajes como el antes citado sobre la belleza de las nubes, refiere en el mismo libro anécdotas inconcebibles para un occidental, porque ningún asceta cristiano mezcla en un mismo escrito lo divino y la sexualidad más cruda [3]. Ocurre, además, que el lenguaje literario de los árabes posee la capacidad, no sentida en una traducción, de purificar cuanto dice: lo envuelve como en una nube

[1] Ver A. Mez, *El Renacimiento del Islam*, trad. de S. Vila, págs. 295-296. Dice al-Mas'ūdī: "Los sabios árabes han dicho que la costumbre triunfaba de la educación, y los sabios persas la calificaron de segunda naturaleza" *(Les Prairies d'Or*, trad. C. Barbier de Meynard, 1869, V, 88). He aquí la valoración del substratum del existir humano, al que un día se recurrirá para superar la abstracción racionalista. Montesquieu dirá un milenio más tarde: "Un peuple connaît, aime et défend toujours plus ses mœurs que ses lois" *(Esprit des Lois*, X, XI).

[2] En el *Elogio del Islam español*, antes citado, escrito para rebatir la jactancia de los bereberes, dice al-Sakundī: "¿Tenéis en las ciencias alcoránicas alguien que pueda compararse con Abū Muhammad ibn Hazm, que llevó una vida de austeridad en medio del gobierno y de la riqueza, a todo lo cual renunció para dedicarse a la ciencia, que en su opinión estaba por encima de todas las categorías? Él fué quien dijo, cuando mandaron quemar sus libros:

«Dejaos de quemar pergaminos y vitelas, y hablad de cosas de ciencia para que vea la gente quién es el que sabe».

«Aunque queméis el papel, no quemaréis lo que el papel encierra; antes bien, quedará *guardado en mi pecho*»" (trad. E. García Gómez, págs. 53-54).

[3] Una piadosa mujer cuenta lo que le acaeció en el barco en que regresaba de la peregrinación a la Meca (pág. 190) con palabras que no puedo citar.

flotante, en ansiedad de forma y metáfora que aspirasen a asir la inasible realidad divina enmascarada por la apariencia visible. Escribir para el árabe es un culto, en el que toda expresión se "moraliza" con desdoble de sentidos, reiteraciones, prosa rimada y metáforas. El artista, escritor o hablador, fascina con su verbo, que no es forma exterior en el sentido de Occidente, sino la única "esencia" asequible. Forma, velo y símbolo son retornables y reversibles indefinidamente, con juego continuo entre un *dentro* y un *fuera*, que es a la vez lo uno y lo otro y no puede ser otra cosa [1], no por sofistería, sino por ser así el único mundo accesible, que se hace y deshace en un oleaje de formas. Se vive dentro de la engañosa certidumbre del mundo, alabando a Dios, pero sin maldecir nada de lo que existe gracias a su voluntad.

Hemos de relacionar con cuanto antecede la mezcla constante y normal del estilo narrativo con el poético, tanto en obras de carácter espiritual como exclusivamente artísticas (*Las mil y una noches*, por ejemplo). Las cuales obras, a su vez, no pueden separarse según el criterio occidental, porque lo religioso y lo profano se ensamblan estrechamente, del mismo modo que no cabe distinguir entre leyes humanas y leyes religiosas, contenidas ambas en el Alcorán y en las tradiciones derivadas de aquél. No existe para el Islam una realidad como base firme y última, según cree el Occidente, fundado sobre la idea griega del ser sustancial de las cosas. Serían éstas, por el contrario, algo transeúnte, tan real en la experiencia del despierto, como en la fantasía del dormido. Nada recibe vida por las acciones humanas, ni nada puede ser revivido, pues la pretensión de dar a algo vida estable valdría tanto como pretender competir con Dios, único creador. Así se concibe que, en el lenguaje literario, la metáfora no intente revivir emociones, sino meramente dar forma a su recuerdo, recuerdo que vale por sí mismo como forma de la aparente e inconexa realidad de cuanto existe. Porque sólo Dios es. Satanás es únicamente quien se apega —en

[1] Nótese, desde ahora, que sólo así puede entenderse el peculiar valor estilístico de estas frases del Arcipreste: "A la raçón primera tornéle la pelleja" (827); "de prieto fazen blanco, volviéndole la pelleja" (929). En forma vulgar se refleja aquí una viejísima tradición árabe. Luego daré más detalles.

vano por otra parte— a este mundo evanescente, pretende convertirlo en algo fijo y sustancial[1].

Me parece que entenderemos ahora el sentido de la alternancia de prosa y verso en obras árabes. Los trozos poéticos serían a la prosa lo que la metáfora a lo metaforizado; lo que la glosa moralizante, al suceso vital. El escritor no se fija definitivamente en lo que narra o describe, ni lo contempla como un trozo de mundo bien logrado; procede, por el contrario, a tratarlo como un "tema con variaciones", a convertirlo en eco o recuerdo, a desvanecerlo en poesía, en moral o en didáctica. Lo narrado o descrito se vuelve en lo que debe ser, en una realidad evanescente y peregrinante.

Massignon, en su laudado artículo, menciona dos ejemplos confirmatorios de lo anterior. La teoría artística del amor supone que el amante debe apartarse del amado, y vivir en la irrealidad del recuerdo. Según la leyenda, Majnú encuentra a Leila, su amada; ésta lo llama para conversar gratamente. "Cállate —dice él—, porque si no, me apartarías del amor de Leila." En otro caso pregunta un pintor, si no podría pintar animales: "Sí —le dicen—, pero puedes decapitarlos para que no semejen seres vivos, y traten más bien de parecerse a flores." He ahí, pues, cómo la poesía convierte en "flor" de metáfora y recuerdo lo declarado en prosa.

La alternancia de prosa y verso es antigua en árabe, y ya la hallo

[1] Vuelvo a referir al admirable estudio de Louis Massignon, *Les méthodes des réalisations artistique des peuples de l'Islam*, en *Syria*, 1921, II, 40 y 149. Creo que también debiera extenderse al lenguaje lo que Massignon dice acerca del arte. La forma vital de lo árabe es anterior al Islam, pues ya está presente en el despliegue y desdoble metafórico del lenguaje, integrado por momentos semánticos tan reversibles como la decoración del arabesco. Comparada con la del árabe, la irradiación semántica de un vocablo indoeuropeo resulta "lógica", ya que las distintas acepciones se agrupan en torno a una significación básica que le sirve de eje. En árabe, por el contrario se pasa de un sentido a otro mediante saltos de rana reversibles; que suprimen la idea de un punto de arranque. *Latro*, en latín, significa 'ladrón' en algunas lenguas románicas, y en su origen se dijo del soldado mercenario que combinaba el bandidaje con su servicio militar; el nombre del "ladrón" en árabe es *ibn allaila* 'el hijo de la noche'. El injerto del arabesco semántico en el romance español ha creado embrollos lexicográficos, algunos de los cuales se explican en este libro, en donde se citan luego más ejemplos del fenómeno aludido en esta nota.

en Farazdaq, un poeta del siglo VII [1]. Es usual en *Las mil y una noches*, en libros místicos y ascéticos y, por supuesto, en Ibn Hazm. Tal forma de arte ha ejercido profunda influencia en la literatura románica y, particularmente, en el Arcipreste [2]. No hay en su Cancionero más trozo de prosa que el inicial, pero la estructura del Libro se funda en la alternancia del verso narrativo con la poesía lírica o moralizante (fábulas y apólogos), en la cual, lo antes dicho en estilo llano, toma un sentido que vale como ejemplo-metáfora, en que vuelve el mismo tema en la abierta figura de un incansable arabesco. El Arcipreste dice haberse enamorado de una mujer "non santa", y para lograrla envía a cierto mensajero que, a la postre, lo traiciona, es decir, sustituye, continúa al primer amador. Sobre tan prosaico suceso, el poeta compuso la conocida trova cazurra:

[1] Ver *Le divan*, de Farazdaq, traducción Bouchet, págs. 53-54 y *passim*.

[2] La mezcla de prosa y verso se encuentra ya en griego (Menipo de Gadara), luego en Petronio y en la *Consolación* de Boecio; pero ya dice W. von Christ: "Tal mezcla de estilo, en tal extensión, no es griega sino oriental y recuerda las *maqāmat* árabes" *(Geschichte der griechischen Literatur*, 1920, pág. 89). La mezcla de prosa y verso es normal en autores árabes y judíos de España (ver, por ejemplo, el citado *The Book of Delight* de J. ben Meir Zabara, judío catalán del siglo XII, traducido por M. Hadas, con una introducción de Merriam Sherwood, Nueva York, 1932, pág. 41). Aunque la autoridad de von Christ no nos asegurara de que el fenómeno no es griego sino oriental, las diferencias entre Ibn Hazm y Boecio son esenciales. Éste no puede decir como Ibn Hazm: "Sobre este asunto tengo una poesía de la cual cito..." (cita unos versos y continúa) "Tengo también una poesía sobre la semejanza de una voz melodiosa sin haberla oído realmente, que en parte dice: «El ejército de amor se ha detenido en mi oído, / Y se ha manifestado a mis ojos». Y sobre el tema de ser diferente la imagen real de la imaginada por el amado, cuando llegan a verse: «Me dijeron cómo eras, pero hasta que he contemplado / lo que me habían descrito no me he dado cuenta de que era vana habladuría». *Y sobre lo contrario de esto*" (es decir, volviendo esto del revés) "digo: «Me han dicho cómo eras, pero hasta que no nos reunimos / Y mis ojos te vieron, la imagen imaginada no se hizo verdadera»" (pág. 29). El tema se prolonga y estira a continuación en un cuentecito en prosa, y sigue así el fluir sin reposo, con paso a veces de la conciencia del autor que habla a la conciencia de otra persona en la que el autor se desliza. Ya se sabe que esta forma literaria dejó su huella en *Aucassin et Nicolette*. Desde otro punto de vista y con otros fines alude a las *maqamat* I. González-Llubera, *Un aspecte de la novellistica oriental a la literatura medieval europea*, en *Etudis Universitaris Catalans*, 1936, XXII, 463-473.

Mis ojos non verán luz,
pues perdido he a Cruz (115),

en la cual, la burla sufrida se convierte en poesía burlesca:

ca devríenme dezir neçio e más que bestia burra,
si de tan grand escarnio *yo non trobase bulra* (114);

en esta poesía se esfuma la línea entre el nombre Cruz de la muchacha, y la cruz de Cristo (permutación entre un nombre y una persona):

Cuando la Cruz veía [la muchacha Cruz y la *cruz*], yo
siempre me humillava,
santiguávame a ella, doquier que la fallava (121).

Lo más frecuente es que una sentencia moral, vulgarísima, se desenvuelva en un ejemplo cargado de estilo muy expresivo y artístico: al hombre muy soberbio le acontece "como al asno con el cavallo armado":

Iva lidiar en campo el cavallo faziente,
porque forçó la dueña el su señor valiente, etc. (237).

La atención oscila así entre la llaneza prosaica y la tensión poética, entre lo que se conoce o sabe y lo que se imagina. En último término, el tema esencial del Libro es esa oscilación entre la ambigüedad de las palabras, entre moralidad y fantasía, entre amor bueno y amor loco, entre rudeza vulgar y refinamiento artístico. Juan Ruiz conocía a maravilla el arte islámico.

Hay en el *Libro de Buen Amor* cantigas que el poeta dice haber compuesto, y que no figuran en su cancionero:

Embiele esta cantiga que es de yuso puesta (80);
Fize cantar tan triste como este triste amor:
cantávalo la dueña, creo que con dolor (92).
Desto fize troba de tristeza tan maña (103) [1].
Fiz luego *estas* cantigas de verdadera salva,
mandé que se las diesen, de noche o al alva (104).

[1] El fragmento de la traducción portuguesa da un texto mejor: "Desto eu fiz hũa trova: «¡Ay que tristeza tamanha!»" (en *RFE*, 1914, I, 171).

Dávale [a la dueña] estas cantigas que son *de yuso* escritas (171).
Dióle *aquestas cantigas*, la cinta le ciñó (918).
Con la mi vejezuela enbiéle ya que [1],
con ellas *estas* cantigas que vos aquí robré (1.319).
Del escolar goloso, compañero de cucaña,
fize *esta* otra trova, non vos sea estraña (122).
De su mala talla [de la serrana]
fize bien tres cantigas, mas non pud bien pintalla (1.021).
Después fize muchas cantigas de dança e troteras,
para judías e moras e para entendederas (1.513).

Esperaríamos hallar en el texto algunas de esas canciones ("de yuso puestas, de yuso escritas, aquestas cantigas, estas cantigas"); otras no ("después fize muchas cantigas", etc.). Como cantigas independientes no tenemos sino la de Cruz Cruzada, dos cantares de ciegos y las poesías religiosas antes analizadas. Las dedicadas al amor triste y desengañado están presentes como un ademán estereotipado que señala a algo existente en el modelo seguido por el autor, y que aquí se deja en hueco. Si no poseyéramos otras pruebas acerca de los modelos árabes del Arcipreste, ésa sería una decisiva. Juan Ruiz tiene presente *El collar de la paloma* de Ibn Hazm, en el que se pasa de la prosa al verso mediante una fórmula siempre repetida: "Sobre este asunto he escrito una poesía; sobre esto digo; sobre este asunto tengo una poesía, de la cual cito", etc. [2], y así desde el comienzo hasta el fin. ¿Cómo imaginarnos entonces el que, en los pasajes citados antes, conserve Juan Ruiz como marco vacío una parte importante del esquema literario que le ofrecía Ibn Hazm, de la confesión erótico-moral? No cabe pensar en olvidos, ni en que los copistas sistemáticamente eliminaran los trozos de lamentación lírica. Hay que buscar motivos más internos. El único que se me ocurre es el castellanismo cristiano del autor, que le lleva a inhibirse cuando trata de poetizar, "en serio" y desde el fondo del alma, acerca del amor como un sentimiento expresable, cuando in-

[1] *Ya que, ya cuanto* deben ser seudomorfosis árabes, aunque ahora no tenga a mano la prueba de ello.
[2] Trad. Nykl, págs. 50, 51, 57, y *passim*.

tenta hablar directamente a la amada. Quizá deseó hacerlo, mas no pudo o no se atrevió, con lo cual nos entrega un precioso testimonio sobre los móviles y límites de su vivir artístico. Le daba pie para hacerlo, además, el mismo ejemplo de Ibn Hazm: "Sobre este asunto compuse una *kelima,* que venía a continuación de la mencionada al principio de esta historia, pero no la he incluído" (edic. cit., pág. 187).

El tema directamente erótico no osaba mostrarse sino bajo el disfraz de la poesía cómico-bufa (el zéjel de "Cruz Cruzada, panadera" (116), en las cantigas religiosas, o en la narración y descripción de las aventuras con todas esas amadas evanescentes que aparecen una y otra vez en fluencia de arabesco. Lo más preciso en tales narraciones es la original adaptación de la novelita *De amore,* a reserva de achacar lo pecaminoso o "feo" del relato a Panfilo y Nasón (891).

No era fácil para Castilla iniciar el curso de la expresión lírica, ni entregarse al goce de una belleza no apoyada en el interés colectivo de la épica o en la ejemplaridad moral. La lengua se encogía al ir a dar forma metafórica a la intuición poética [1], y ya vimos cómo, para usar un lenguaje puramente lírico, Alfonso el Sabio hubo de recurrir al gallego:

> Ca Deus que é lua et dia,
> segund'a nossa natura
> non víramos sa figura,
> senon por ti que fust'alva *(Cantiga* CCCXL).

El Arcipreste, 50 ó 60 años más tarde, ya puede decir:

[1] Es muy significativo que un redactor de la *Grande e general Estoria,* escrita bajo la dirección de Alfonso el Sabio, al traducir a Ovidio dejara a éste la responsabilidad de las metáforas: "En este lugar pone Ovidio *unas semejanças* de la manera a que se paró allí Philomena, *e diz* que tremía como la cordera a quien prende el lobo e la llaga... Et assí *cuemo cuenta* Ovidio, levaval [Progne a su hijito] cuemo lieva la tigre el cervatiello de leche por somo de las selvas del monte Ganie" (Parte II, fols. 188 *v,* 194 *v).* Agradezco al profesor Lloyd Kasten la copia del episodio de Progne y Filomena de la *General Estoria* que ha puesto a mi disposición. Cuando este bellísimo texto se publique, poseeremos un eslabón que nos falta en el desarrollo de la prosa artística en castellano, que debe mucho a esta sabrosa y original versión del latín de Ovidio.

Vi estar a la monja en oraçión, loçana,
alto cuello de garza, color fresco de grana...
¿Quién dió a blanca rosa, hábito, velo prieto?
(1.499-1.500).

Pero al tratar de hablar de amor en primera persona, el poeta se retraía a pesar de conocer muy bien cómo se trataba el tema en los cantares en arábigo. Justamente en *El collar de la paloma* de Ibn Hazm, conocido por Juan Ruiz, se decía trescientos años antes:

Ojalá me hendieran el corazón con un cuchillo,
y te metieran en él, y prietamente me cerraran luego el pecho,
y tú morarías allí y no en otra parte [1],
hasta el día de la Resurrección en que se reúnan los muertos.
Vivirías allí mientras yo viviera, y cuando muriese,
vivirías en la intimidad de mi corazón, en la tiniebla de mi sepulcro.

Poesías de este género son las que Ibn Hazm intercala entre prosa y prosa. Sin llegar a tal violencia expresiva, la poesía románica hablaba de amor en primera persona; ante todo en Provenza:

Ja de sos pes no·m partira
S'il plagues ni m'o consentis... [2].

El "Châtelain" de Coucy dirá también en el siglo XII:

Or me laist Dieus en tel honor monter,
que cele ou j'ai mon cuer et mon penser,
tiegne une foiz entre mez braz nüete,
ainz que voise outre mer [3].

Mas Juan Ruiz no puede seguir en ese punto ni los ejemplos del Sur ni los del Norte, porque era castellano; por muy árabes que sean sus modelos, nunca se le abrirá el corazón como en la citada poesía

[1] El tono exaltado de la poesía andaluza conservada por la tradición popular es de ascendencia árabe. Quien compare los *Cantos populares españoles*, coleccionados por F. Rodríguez Marín, con la lírica árabe hallará que esto es cierto. Las comparaciones, exageraciones e imágenes llamadas ahora "andaluzas" y populares son formas decaídas de la más alta poesía del Al-Andalus islámico. La poesía erótica en el folklore europeo es distinta. No puedo ahora detenerme a probar esta afirmación.

[2] CERCAMÓN, siglo XII, edic. Jeanroy, pág. 27.

[3] *Chrestomathie* de Bartsch, 1927, pág. 164.

de Ibn Hazm. En forma objetivada dirá Juan Ruiz de doña Endrina:

"Con saetas de amor fiere cuando los sus ojos alça" (653), un tópico tan antiguo como el pequeño dios de amor [1]. Mas como aquí se incluyen en la metáfora los ojos de doña Endrina, pensamos en pasajes como éste: "La flecha de los párpados apuntó a lo que está en el corazón... Lanza una mirada, y sus ojos hienden al mortal. Si mirase el corazón de un indiferente, lanzaría en él flechas de muerte" [2].

Mas aunque Juan Ruiz hubiera tomado su metáfora de un autor árabe, su arte no le permite imitar lo que el poemita de *Bayad y Riyad* dice a continuación: "La belleza resplandece en el rayo de su frente, / Y de ella viene una brisa de almizcle y de alcanfor", rasgo oriental que enlaza internamente con la esencia misma de la *maqāma* o "chantefable", porque el tema poético en verso emana de la poesía en prosa como la flecha de los ojos; el rayo, de la frente; y la brisa perfumada, de la belleza misma de la mujer. La poesía románica aprovechó plenamente el tema oriental de la belleza irradiante de la mujer, temas apenas representados en el Arcipreste, cuyas limitaciones estoy ahora analizando, antes de hacer patentes las sutiles estructuras de su estilo. El tema de la belleza irradiante es un aspecto poético del proceso creativo que antes hemos analizado en la teología, en el lenguaje y en el "hadiz"; es una manifestación del vivir en perpetua fluencia:

> Y ella doró la arboleda con la gracia de su mirada;
> con su brillo aumenta el sol sus resplandores [3].

"Apareció sin velo en la noche, y las tinieblas nocturnas [iluminadas por su rostro], también levantaron aquella vez sus velos", dice el poeta andaluz del siglo x, Ibn Faray, ya citado antes. Se trata de un tópico abundantísimo, que se halla igualmente en la poesía his-

[1] En otro caso hay un verso parecido: "Esta dueña me ferió de saeta enarbolada" (597), cuya fuente es el *Pamphilus, de amore*.

[2] *Historia de los amores de Bayād y Riyād* (texto árabe anterior al siglo XIII), trad. A. R. Nykl, págs. 13, 18.

[3] *Thousand Nights and a Night*, trad. R. F. Burton, Londres, 1894, I, 9. En realidad la poesía española no adoptó sin reservas estos rasgos islámicos sino durante el llamado "siglo de oro", cuando surge lo que a primera vista parece sólo hipérbole barroca:

> ¿Quién es esta diosa humana,

pano-hebrea, calcada como se sabe en modelos árabes. Veamos un ejemplo tomado de Jehudah Haleví (¿1086?-¿1141?), que cito según la traducción de Nina Salaman (Filadelfia, 1928):

The sun is on thy face and thou spreadest out the night
Over his radiance with the clouds of thy locks (pág. 48).
Ophra washeth her garments in the waters
Of my tears, and spreadeth them out in the sunshine of her radiance (pág. 51).
She was like the sun making red in her rising
The clouds of dawn with the flame of her light (pág. 55). Etc.[1].

En la poesía románica queda la huella de esas radiantes metáforas:

Quan totz lo segles brunezis,
Delai on ylh es si resplan[2].
(CERCAMÓN, edic. Jeanroy, pág. 2.)

a cuyos divinos pies,
postra el cielo su arrebol?
... Amanecer
podéis, y dar alegría
al más luciente farol.
(CALDERÓN, *La vida es sueño*, II, 5.)

Dámaso Alonso encuentra en un poeta toledano del siglo XI una descripción del gallo análoga a la muy célebre de Góngora:

y —de coral barbado— no de oro
ciñe, sino de púrpura, turbante.
(*Al-Andalus*, 1943, VIII, 145.)

Los cristianos castellanos tardaron siglos en ir asimilando la ascética, la mística, los procedimientos de la narración novelística y de la metáfora poética, presentes en la literatura de sus compatriotas moros; algún día se hablará de ello con la misma naturalidad que decimos que Virgilio y Ovidio se hallan inclusos en la literatura del Renacimiento y del Barroco.

[1] "Tu rostro es un sol, y con las nubes de tus rizos extiendes tinieblas de noche sobre su resplandor. Ofra lava sus ropas en el agua de mis lágrimas, y las tiende a los rayos de su sol. Era como un sol que, al surgir en el horizonte, enrojeciese las nubes del alba con la hoguera de su luz."

[2] "Cuando todo el mundo se oscurece, el lugar donde ella está se torna resplandeciente."

Un peregrino que padece de vértigos, se cura súbitamente al contemplar la linda pierna de Nicolette, cuya belleza se transmuta en virtud benéfica:

Si soulevas ton train
et ton peliçon ermin,
la cemise de blanc lin,
tant que ta ganbete vit,
garis fu li pelerins
et tos sains.

(*Chrestomathie* de Bartsch, pág. 193.)

De la amada de Dante parten irradiaciones de mansa dulzura:

La vista sua fa onne cosa umile;
e non fa sola sè parer piacente,
ma ciascuna per lei riceve onore.

(*Vita Nuova*, XXVI, 12) [1].

De acuerdo con aquella tradición española de árabes y judíos habría escrito Juan Ruiz, si se hubiera decidido a llenar los huecos poéticos del *Libro de Buen Amor* con emotividad erótica y no con ejemplos morales. Mas su arte consistió en armonizar (castellana y

[1] Aunque tal vez sea ocioso, observaré que nada tiene que ver la tardía poesía latina con el estilo arábigo-románico de los textos citados. Se lee en Petronio:

Ipsa tuos cum ferre velis per lilia gressus,
Nullos interimes leviori pondere flores...

O en Venancio Fortunato:

O Virgo miranda mihi, placitura jugali,
clarior aetheria, Brunichildis, lampade fulgens,
lumina gemmarum superasti lumine vultus...
Sapphirus, alba, adamans, crystalla, zmaragdus, iaspis
cedant cuncta: novam genuit Hispania gemma...

Los ejemplos se encuentran en G. Errante, *Sulla lirica romanza delle origine*, Nueva York, 1943, págs. 210, 223. En esos versos la mujer bella es "como" una lámpara refulgente, como una gema preciosa; su paso es tan leve que bajo él, los lirios permanecen erguidos. Mas nótese que en ningún caso emana de la mujer la virtud propia de la luz o de la gema; no es en suma un ser irradiante que transmite su existir a las cosas próximas a ella, en difusión y confusión valiosas.

cristianamente), las dos tendencias fundamentales de la literatura árabe de los siglos previos: sensualidad y ejemplarismo moral.

Hora es ya de volver al delicioso libro de Ibn Hazm, una perfecta *maqāma*, en que alternan prosa y verso, sensualidad y espiritualidad, amor bárbaro del marinero que va conociendo en su barco a las peregrinas que regresan de la Meca, y amor exquisito de Ibn Hazm que convierte la experiencia sentimental en un ocaso irisado de bellezas. Fué escrito *El collar de la paloma* siendo aún joven su autor, mas en un tiempo en que ya prefería la meditación religiosa y moral al goce de los sentidos. Sería como un adiós a la mujer cuando aún no se ha desvanecido el temblor que causaban sus encantos y sus problemas. Los tratados de amor de inspiración neoplatónica y matizados de moralismo comienzan ya en el siglo IX[1] aunque entre ellos, según Goldziehe, el de Ibn Hazm "merece la palma por su gran excelencia". Nada tienen que ver tales tratados con la poesía ovidiana, y enlazan con antecedentes persas e indios que no hace al caso analizar. Lo que nos interesa es que el libro de Ibn Hazm corriera por la España cristiana, en forma oral o como quiera que fuese, y que en el *Libro de Buen Amor* hallemos un tardío reflejo de aquél, combinado con influjos clericales venidos de Europa y con lo que a Juan Ruiz se le ocurrió añadir para dar al conjunto un toque de genial originalidad. La forma autobiográfica, por de contado, nada tiene que ver con el didactismo de la Edad Media cristiana, sino que es forma de expresión estilizada del autobiografismo de la literatura árabe, y cuyos directos reflejos vimos en la Crónica del rey don Jaime y en don Juan Manuel. Tal mezcla de Oriente y Occidente da a la obra del Arcipreste un aspecto de marcado mudejarismo. No sólo vienen del árabe fábulas y apólogos, anécdotas morales como la censura de la embriaguez, sino que es islámica la idea central del libro, o sea, la experiencia erótica en doble vertiente —impulso sensual, freno ascético—. La narración seguida de glosa moral, la incansable reiteración de temas análogos, el doble y reversible sentido de cuanto se dice, todo eso se halla en *El collar de la paloma*, y en numerosos tratados árabes de ascética y mística. El libro de Raimundo Lulio que antes analicé y éste del Arcipreste son ramificaciones divergentes

[1] Ver A. R. Nykl, *The Dove's Neck-Ring*, pág. CIII.

originadas en el mismo tronco. Referido exclusivamente a la literatura románica, el *Libro de Buen Amor* queda deformado y falsificado como realidad histórica, y se vuelve abstracción erudita. Devuelto a los radios de su centro vital, engranará con el ánimo creativo de su autor y con la sociedad castellana de tiempos de Alonso el Onceno.

El libro de Ibn Hazm se conserva en una refundición del siglo xiv, hecha con una libertad que hace pensar en la costumbre española de reelaborar las obras literarias del pasado sin respeto excesivo de la propiedad de sus autores. Ignoro si Juan Ruiz lo conoció por tradición escrita u oral, viva esta última en cualquiera de los miles de personas capaces de entender lo esencial de ambas lenguas. Sabemos que se han perdido multitud de textos literarios, tanto españoles como árabes; mas aun siendo así, habrá grandes sorpresas cuando nos decidamos a explorar cuidadosamente las correspondencias entre ambas literaturas. Sin haberlo hecho yo, un azar me revela en 1601, la huella de *El collar de la paloma,* en el libro del carmelita fray Joseph de Jesús María, *Excelencias de la virtud de la castidad:*

> Los *médicos árabes* ponen por *indicios del amor* lascivo la voz meliflua, las palabras afectadas, los suspiros profundos, y a menudo el rostro baxo, triste y pensativo; huir el trato y la conversación de los amigos, buscar lugares solitarios y desiertos (todas señales de imaginaciones vehementes); tener hundidos los ojos y el movimiento de los párpados muy apresurado, mudar muchos semblantes en poco tiempo, estando unas veces demasiado alegre y otras notablemente triste; apresurar el aliento con las ansias que el corazón siente con el veneno; mudar los colores cuando oye el nombre del que ama, o si encontrándolo de repente se turba, y se alborota y se le altera el pulso... Son también señales de enamorado el rostro macilento, los ojos humidos y el afeitarse y polirse mucho[1].

[1] Fol. 18, *apud* A. G. de Amezúa, *Lope de Vega y sus cartas,* 1936, pág. 349. No conozco de este libro, sino el pasaje citado por Amezúa. Sobre el autor da algún dato Nicolás Antonio, *Bibl. Nova,* I, 806. Fray José era carmelita descalzo y llegó a ser general de la orden. Por lo visto tomó estado religioso pasada la juventud, y en el siglo se llamó don Francisco de Quiroga; era, se cree, pariente del cardenal don Gaspar de Quiroga. Añade Nicolás

Los "médicos árabes" aludidos ahí conocían el capítulo sobre los "indicios del amor" en *El collar de la paloma;* "otro signo es la sorpresa y ansiedad que se pinta en el rostro del amante cuando ve de improviso a quien ama, o éste aparece de súbito..., la afición a la soledad, la preferencia por el aislamiento, etc." [1]. Y si en 1601, por la vía que fuere, se vertían al español pasajes de Ibn Hazm, causará menos sorpresa la afirmación de que Juan Ruiz lo conoció tres siglos antes. Inútil decir que las diferencias entre ambos son considerables, y que se trata más de analogía de temas y de actitudes básicas, que de parecido literal. Veamos, sin embargo, lo que da una comparación, al alcance de cualquier romanista desde 1931:

"Y si no fuera por que deseo precaver contra ellas [las alcahuetas], no las habría mencionado; *pero lo hice a fin de precaver* a quienes se fijen en ellas... Dichoso el que es advertido por la experiencia de otro" (50).

"E Dios sabe que la mi intençión non fué de lo fazer por dar manera de pecar, nin por mal dezir, *mas fué por dar ensiempro...* e porque sean *todos aperçebidos,* e se puedan mejor guardar de tantas maestrías como algunos usan por el loco amor" (pág. 7).

Antonio: "At religiosum statum professus vere sacrum Deo induit hominem nudatus veteri". ¿Cómo conocería el "hombre viejo" los rasgos sutiles del estado amoroso según los árabes? Siendo fraile, se hizo notar por su espíritu místico, cosa explicable en quien seguía la huella de San Juan de la Cruz. Murió en 1629. Lamento conocer tan poco de su libro, y más aún sobre el transfondo de la vida monacal en aquel tiempo, porque sigo sosteniendo que la historia de España no nos dará muchos de sus esenciales aspectos hasta tanto no penetremos en la selva encantada de su vida religiosa. Algo hice ya al analizar desde nuevos puntos de vista la historia de la orden de San Jerónimo. Impresiona de veras el hallar destellos de un tratado de amor musulmán en la obra de un hijo espiritual de San Juan de la Cruz.

[1] Trad. de Nykl, págs. 15 y sigs. Los "indicios del amor" son tema usual en la literatura árabe, muy interesada —por motivos que hemos explicado ya— en las relaciones entre la vida corporal y la espiritual, en el estudio de temperamentos y fisonomías. Ibn 'Arabī, siglo y medio después de Ibn Hazm, da una versión "a lo divino" del tema de cómo se refleja el amor en la persona del que ama: "Fenómenos que se observan en los que aman a Dios. Consunción. Languidez. Locura de amor. Suspiros. Melancolía amorosa... La locura de amor es fenómeno propio de aquellos cuyo amor es tan violento que van errantes de acá para allá, como locos, sin rumbo ni orientación fija.

El motivo de escribir Ibn Hazm es que, no obstante debamos usar la brevedad de esta vida para pensar en la futura, "Abū Darda ha dicho: «Aliviad vuestras almas con algo vano, para que sea una ayuda a los que se ocupan en lo que es sólido». Alguno de los justos ya idos dijo: «Quien no es capaz de bravura, no será capaz de ser piadoso». Y alguna tradición del Profeta dice: «Aligerad vuestras almas, porque se enmohecen como hierro»" (2-3).

"Palabras son de sabio, e dixo
lo Catón,
que ome, a sus coidados que tiene
en coraçón,
entre ponga plazeres e alegre la
razón,
que la mucha tristeza mucho coi-
dado pon" (44).

El libro de Ibn Hazm está fundado en una experiencia vital, en la suya, proyectada a lo largo de una remota tradición. Dentro de ésta, las personas, y lo que el alma y el cuerpo sienten, son más importantes que las ideas o los preceptos. El amor se enfoca teniendo a la vista a quienes lo favorecen o lo perturban, tipos ambos muy familiares al mundo islámico: el mediador, el calumniador o "mesturero", el guardián, el Argos interpuesto entre amante y amada. Luego vienen otros aspectos de relación amorosa: guardar o divulgar el secreto (la "poridad"), el goce de la unión, la tristeza de la separación. Prescindiendo de que el tratamiento de esos temas sea distinto en ambas obras, lo importante es que todos ellos se encuentren en una y otra. La impresión total que el lector sacará de la lectura de *España en su historia*, me ahorra decir por qué no intento concordar el *Libro de Buen Amor* con la literatura provenzal. Juan Ruiz no tenía que ir a buscar fuera de casa lo que tenía en ella — dejando a un lado el hecho de que leyera o no provenzal.

"Una de las cosas más desdichadas en amor es el *guardián*, comparable a la calentura y a la pleuresía con racaída", etc. (73).

"Non podía estar solo con ella
una hora;
mucho de ome se *guardan* allí do
ella mora,

Pero al que mejor cuadra este calificativo es al que ama a Dios" (*Fotūhāt*, trad. Asín, en *El Islam cristianizado*, págs. 496 y sigs.).

más mucho que non guardan los jodíos la Tora" (78).

"*Divulgar el secreto*... es causa del alejamiento de la amada" (57).

"Fué la mi *poridad* luego *a la plaça salida,*
la dueña muy guardada fué luego de mí partida" (90).

"Otra desdicha en amores es el «mesturero». Usan varios modos para chismorrear. Uno es decir al amado que el amante *no guarda el secreto*" (77).

"Los que quieren partirnos, como fecho lo han
mezcláronme con ella, e dixieronle...
que *me loava della* como de buena caça" (93-94; *cf.* 566).

. "Y sobre este asunto del mesturero digo:
Cosa extraña que el mesturero fuese divulgando nuestros amoríos" (79).

"*Desto fize troba* de tristeza tan maña" (103; ver antes página 396).

Separación por muerte : "Para quien sufre tal golpe, no quedan sino lamentaciones y lágrimas, hasta perecer o cansarse de ellas" (131). A Ibn Hazm se le murió una esclavilla a quien adoraba: "Me quedé siete meses sin quitarme la ropa" (131).

La vieja Urraca logra cazar para el Arcipreste (o su doble literario), una "niña de pocos días, de mucha joventud", y poco después se le murió:
"Con el triste quebranto e con el gran pesar
yo caí en la cama, e coidé peligrar;
pasaron bien dos días que me non pud levantar" (944; *cf.* 1.506, 1.517).

El anterior paralelo es de suma importancia. He ahí un poeta, gran conocedor de su arte, y capaz de hallar formas exquisitas en que verter su experiencia más íntima, que ahora nos dice muy "a la pata la

llana" que cayó en cama y que estuvo dos días sin poder levantarse, como una confesión casera, y abandonada por la tensión poética. La expresión no literaria y descuidada cree ahora tener derecho a mostrarse con perfecta simplicidad. Piensa entonces el lector moderno que el Arcipreste es un "juglar" populachero y algo achabacanado, medio pícaro, que se pone a hacer el payaso descubriendo sus intimidades triviales, a fin de divertir al público, sin tener bien presente que Juan Ruiz sería entonces el único caso individual dentro de ese pretendido género juglaresco. Es muy explicable, por otra parte, que se haya situado al autor en semejante atmósfera, ya que un historiador inteligente siempre procura evitar el vacío histórico. Lo malo del caso es que tal perpectiva era falsa. Juan Ruiz no habla de meterse en cama, o de actos parecidos, por simple bufonada cómica, sino porque su existir poético está incluso en la perspectiva del arte islámico, que no consideraba cómica la vida elemental. El autor nota esa y otras ingenuidades (para nosotros hoy) porque Ibn Hazm —y los correligionarios suyos de quienes tanto hemos hablado— escribieron sobre los efectos en sus cuerpos, en su vivir integral, de lo que acontecía en sus almas, en este caso, el suceso doloroso de morírsele a uno la muchacha adorada, y que era la razón capital de estar viviendo. El amante puede hacer entonces lo que quiera que sea: no mudarse la ropa en siete meses, meterse en cama con la sensación de estar muriéndose, etc. La literatura islámica da aire público a los contenidos de la experiencia existencial, justamente porque el existir islámico es el arabesco que hemos dicho sin vallas y sin confines. Un occidental no entiende eso, eso que es sencillamente lo que viene llamándose el "realismo" español, en forma abstracta y ahistórica. Un alemán ha dicho que las letras de España carecen de "Wohlerzogenheit" —de buena educación—, y puede ser que así sea. Aunque si se pretende entender la historia, sería bueno servirse de conceptos menos elementales. La mezcla de lo corporal, lo cordial y lo mental es el fundamento de formas muy excelsas de arte y, a la vez, de las maneras un poco vulgarotas y chabacanas en que con tanta facilidad cae el hombre hispano. Al fondo de todo ello se encuentran novecientos años de muslemía, muy difíciles de entender para el educado en la atmósfera racionalista de París o Berlín.

La moraleja del caso es que ni el lenguaje literario, ni nada huma-

no, pueden desintegrarse de su perspectiva histórica; la "belleza" pura y destilada de una frase suelta, el ahistoricismo, son perfectamente "in-humanos". El sentimiento del artista es algo que le es, y a la vez no le es exclusivo. El creador literario actúa siempre como una lanzadera entre la frase que va creando y el mundo de lejanías en que sume también su pluma. Por no haber visto cómo era el existir del Arcipreste hemos trazado de él una pintura que en modo alguno le conviene. Continuemos nuestros paralelos.

"Siempre zarpar llevados por el hado, aguardando los golpes del decreto divino" (220).	"Como... non puede fallesçer / en lo que Dios ordena en como ha de ser / segund natural curso, non se puede estorçer" (136) [1].

Veamos ahora los efectos del amor en el enamorado:

"Un zote se hace inteligente... un cobarde se hace bravo... un viejo recobra la mocedad llena de brío", etc. (16).	"El amor faz sotil al ome que es rudo... al ome que es covarde, fázelo muy atrevudo... e al viejo faz perder mucho la vejez" (156-157) [2].

Como se ve la traducción es literal, y no es extraño que Lecoy (pá-

[1] Esto es capital para entender el fatalismo de Juan Ruiz: "yo creo los estrólogos verdad naturalmente" (140); es decir, creo ser verdad lo que dicen, dentro del orden natural; "pero Dios, que crió natura e açidente, / puédelos demudar e fazer otramente, / *segund la fe católica*, yo desto so creyente" (140). El autor nada entre la fe islámica en el hado (fundido con Dios, e igual para Juan Ruiz al ineluctable suceder de la naturaleza), y la fe cristiana en la Providencia divina, o más bien, en el poder divino de desviar los sucesos naturales mediante un milagro. El incluir el acontecer humano en el área de la fatalidad natural, inclina la balanza hacia el otro lado. Lecoy, en sus *Recherches sur le Libro de Buen Amor*, pág. 193, dice que "esto aparece como una excepción en la literatura. Juan Ruiz se muestra más próximo *al vulgo* que a los doctores". ¿Pero no eran doctores los sabios hispano-judíos? "El temor de Dios protege al hombre contra lo decretado por los cuerpos celestes" (IBN 'EZRA, *The Beginning of Wisdom*, edic. R. Levy y F. Cantera, pág. 152). Vemos así cómo vuelve a deformarse el sentido de las palabras del Arcipreste al sacarlas de su esfera vital.

[2] El tema reaparece luego en el teatro de Juan del Encina y en otras obras.

gina 304), tratara en vano de hallar en Ovidio una fuente para estas frases:

El amor ciega el juicio del enamorado:

"El amante se maravilla de lo que dice el amado, aun cuando ello sea el colmo del absurdo y de lo inaudito... lo cree hasta cuando miente" (15).

"El que es enamorado, por muy feo que sea, / otrosí su amiga, maguer que sea muy fea, / el uno e el otro non ha cosa que vea, / que tan bien le paresca nin que tanto desea... El bavieca a su amiga bueno paresçe...; toda cosa que dize paresçe mucho buena" (158, 159, 164).

Ibn Hazm insiste aquí en el error moral, y Juan Ruiz pone más bien el acento sobre lo estético.

Aparte de que más adelante hablaré en detalle de Trotaconventos, notemos ahora que el mensajero de amor es tanto hombre como mujer y a veces el intermediario logra el fruto reservado para quien lo envió:

"El ardid más bajo en materia de traición acontece cuando el amante envía a un mensajero, en quien confía, con sus secretos a la amada; el cual se las arregla para desviar hacia él el corazón de la amada, y se apodera de ella exclusivamente suplantando al otro. Sobre este asunto digo:

Envié a un mensajero con propósito de encontrar lo que necesitaba; puse como necio mi confianza en él, y creó una rivalidad entre nosotros... Y me convertí en testigo, yo que había traído un testigo", etc. (120).

Ésta es la fuente del conocido episodio de Ferrán García (113-121), con la misma alternancia de relato prosaico y variación poética. El elemento cómico está ya en germen en los últimos versos de Ibn Hazm. Cierto que Juan Ruiz ha convertido en una delicia humorística la expresión aquí nada densa de Ibn Hazm, de cuyo tema no ha conservado sino el marco. La moralidad islámica ha tomado sabor de vida; la gracia de la trova cazurra se vierte en la forma del zéjel árabe, con lo cual llega al máximo lo que llamo mudejarismo del Arcipreste. Creo inútil el intento de

acudir a Ovidio o a la comedia latina medieval (Lecoy, página 304) en busca de una inspiración para mi autor.

Al encauzar así a Juan Ruiz hacia sus efectivas fuentes no pretendo satisfacer mi curiosidad ni la de nadie, porque la tarea de descubrir fuentes por el gusto de decir sin más que esto viene de aquello, es, en sí misma, de una suprema ingenuidad. Después de haber cultivado la "erudición" durante muchos años, declaro que ahora me preocupa escasamente. El que sea árabe el modelo sobre el cual el autor labra su personal estilo, se menciona aquí porque ello lleva a sentir nuevos modos de arte, a percibir nuevas vías que se abren. ¿Cómo, sin la presión vital de la literatura muslímica, habrían podido ingresar en la zona poética de la Castilla cristiana la panadera Cruz Cruzada y la condición imaginativa de los andaluces, es decir, una experiencia sensible e inmediata engranada con una observación penetrante sobre la disposición anímica de ciertos españoles? [1]. La llaneza con que el autor habla en primera persona del mundo en torno a él —tanto visible como moral— es por demás significativa. Lo islámico no le aportó sólo contenidos temáticos. Gracias al entrelace vital del ímpetu castellano con la valoración islámica de las *realidades de toda clase,* sin muros que las separen, ha podido valorar también el Arcipreste una amplia zona de experiencia personal, desligada, bastante a menudo, del mundo suprapersonal que lo cobija:

Encima del puerto
coidé ser muerto
de nieve e de frío,
e dese roçío,
e de gran elada (1.023).

Dejando a un lado la ociosa cuestión de si esto le pasa o no al Arcipreste mismo, digo que lo nuevo aquí es que una persona que cruza

[1] La vida colectiva era objeto de la misma atención que la del individuo. Dice Ibn 'Arabí que "los sevillanos, y también las sevillanas, son muy aficionados a las burlas y donaires de agudo ingenio" *(Santones andaluces,* trad. Asín, pág. 107).

la montaña haga arte con *su* sensación de frío, en un lugar del Guadarrama, muy conocido de sus lectores, y en unidad de experiencia poética con el tema suprapersonal de la serranilla que le legaba la tradición —la creencia de que era posible hacer poesía con el tipo de la mujer selvática—. La persona desnuda, absoluta, vive en simbiosis artística con lo suprapersonal, en una forma que no conoce la Europa cristiana de entonces: Esto cabía hacerlo porque moralistas poetas como Ibn Hazm habían escrito así:

> Hay gentes de ojos secos, privados de lágrimas, y yo soy uno de ellos. El origen de esto fué mi costumbre de tomar incienso con ocasión de las palpitaciones que tuve en mi juventud (23).

Habla asimismo Ibn Hazm de cómo se enamoró (36, 39); analiza dos rasgos esenciales de su carácter (165); describe la ruina de su familia, su destierro, la pérdida de sus bienes (220), y hasta habla de ciertos vicios al parecer inconfesables. Todo ello es indisoluble de la magia extrapersonal de las metáforas, de la didáctica y de la religión. El autor vive en sí y fuera de sí, sin solución de continuidad.

La confusión producida en torno al arte del Arcipreste procede de querer aplicarle, unos, el moderno criterio de lo individual (expresión sentimental de un yo, aislado racionalmente de lo que no es el yo), es decir, algo inexistente, en esa forma, en el mundo cristiano-musulmán de Castilla. Otros, al notar que el Arcipreste no es un "moderno" en el sentido contemporáneo de ese concepto, hacen de él un medieval sin sustancia propia. Todo ello es muy explicable y muy disculpable, porque todos —repito que yo también—, hemos andado a ciegas, o a tientas, al hablar de los mejores siglos de la literatura de España. Porque el módulo artístico de que hablo es también el de Cervantes, Lope de Vega y Quevedo, extraño e incomprensible en sus últimos valores para la mente occidental de hoy, al menos cuando pretende llegar a un entendimiento de lo que ese arte significaba para sus creadores. Porque nos encontramos ante todo con una conciencia de personalidad que, de hecho, anticipa lo que se llama Renacimiento, no sólo por esa valoración de lo humano, sino además por el realismo vitalizado de las *cosas* [1]. Mas al mismo tiempo,

[1] No intentemos, por ejemplo, usar ciertos instrumentos para los cantares

ni Juan Ruiz, ni en general la literatura española llamada clásica, nunca llegan a ser "modernamente", racionalmente, renacentistas. Alcanzaron formas de arte y de belleza que, fuera de España, sólo Shakespeare realizó plenamente, pero la impresión de que esa literatura queda al margen del curso de la mente y de las letras de la Europa racionalista, está perfectamente justificada. Lo que tampoco impide que esa misma literatura de Europa se haya enriquecido y haya creado géneros, impensables sin España. Y así acontece que lo español se proyecte sobre lo francés, en cierto modo, como lo islámico y lo cristiano se entremezclaron en España [1].

Ese anticipo de Renacimiento que hallamos en Juan Ruiz, nunca se emparejaría con la civilización del Renacimiento: inmanencia frente a trascendencia divina y a las otras trascendencias que de ella emanan. El elemento, en sí mismo, auténticamente personal y *moderno* nunca se desenredó del elemento "circumpersonal", didáctico, ejemplar, etc. La misma filosofía no llegó a serlo en España, sino cuando tuvo valor para la vida, para *mi* vida, y no para el puro conocimiento, pues el individuo hispano suele arrastrar consigo la mansión trascendente bajo la cual mora; y si llega a faltarle esa mansión, se disuelve en caos y vulgaridad.

Hemos pues de situar bajo otro horizonte, el problema total de las letras españolas entre los siglos XIV y XVII. El Arcipreste debe al Islam su modo de enfrentarse consigo mismo y con las cosas, impensable en la literatura del resto de Europa. Sobre tal base, sin embargo, alza una creación que ya no es islámica, pero que no existiría sin la dimensión vital del Islam. Para este cristiano de Castilla el mundo y sus menudencias existen y valen por sí; las cosas más humildes *están henchidas de resonancias vitales*. De ahí el abismo que observa Lecoy entre el debate francés de "Caresme et de Charnage" y la pelea de don Carnal y doña Cuaresma. Bajo cada cosa, cada instrumento de música, cada animal, cada manjar, cada mujer de sobacos húmedos y ancheta de caderas, late el espíritu del Dios

en arábigo, "como quier que, por fuerça, dizenlo *con vergoña*" (1.517). ¿Es que hay alguna literatura románica en que un instrumento de música se "avergüence" al tocar aquello para que no sirve?

[1] Corneille declara deber al teatro de Lope de Vega la inspiración para su tragedia y su comedia, y sobre todo para realizar el tránsito de una a otra.

islámico, que dignifica por igual el vuelo hacia la sublimidad mística y el acto de limpiarse después de exonerar el vientre, ritualmente reglamentado en los hadices de Mahoma. La tradición prestigiosa de la literatura arábigo-española permitió al Arcipreste su jugueteo con lo alto y lo bajo, con la licitud y la ilicitud de la conducta. Con media vida se cree en la validez y sustancialidad del mundo, y con la otra media lo volvemos en humo. El *realismo existencial* no va acompañado de *realismo intelectual*, porque las cosas estarán en Dios y en mi vida, mas no serán puros objetos para la mente. Se navega en el mar de las cosas, en el cual todo flota, en una variedad, abundancia y contradicción insospechadas para el Occidente. Importa el cuerpo con sus bellezas y sus pestilencias (Sancho Panza lo sabe bien), las piedras, las flores, los guisos, la exégesis teológica, la ciencia en cuanto sirve para la conducta [1], las cosas y objetos de toda suerte. Lo puramente teórico apenas importa. Cuando el vocabulario literario de la cristiandad europea era aún paupérrimo, el del Islam era ya fabuloso. Ese trato existencial con las cosas hará un día posible el inmenso caudal lexicográfico de la obra de Lope de Vega, fruto de una tradición que había acostumbrado a los españoles a suprimir los tabiques entre esto y aquello. Lo que roza la existencia —en la vigilia, en el sueño, o en la fantasía— brinca sin más requisitos sobre el plano de la expresión literaria. Y esto es lo que ya acontece en los versos del Arcipreste, piedra miliaria que señala el rumbo a las letras posteriores, al realismo y al vulgarismo españoles.

Por eso habla de la alcahueta como de una realidad que estaría en la vida visible del siglo XIV lo mismo que en el libro de Ibn Hazm, porque en Juan Ruiz se funden la experiencia literaria y la de sus sentidos. La alcahueta tiene corporeidad sensible:

"Usan sartas de cuentas para rezar... son curanderas... buhoneras..., echan la buena ventura" (50).

"Grandes cuentas al cuello" (438)... "Unas viejas que se fazen erveras" (440)... "Buhona" (723)... "Tal escanto usan"(442).

[1] Según el escritor afgán del siglo XI, Al-Huywīrī, hay que aprender astronomía, medicina y ciencias en general en cuanto importen para la vida religiosa; "el conocimiento es obligatorio sólo en cuanto haga falta para obrar rectamente" *(Kašf al-Mahyūb,* trad. R. A. Nicholson, pág. 11).

Las viejas terceras eran así en los libros y en la vida en torno. Con su tema se cruzan datos de experiencia inmediata como el de que estas mujeres interviniesen en la compra de esclavos:

> ruegal que te non mienta, muestral buen amor,
> que mucha mala bestia vende buen *corredor* (443).

La descripción de los rasgos físicos de la mujer preferida (444, 445) procede no sólo de patrones poéticos, en latín, sino de la tradición musulmana [1]. La observación "si diz que los sobacos tiene un poco mojados" (445) suena a salacidad perversa desde el punto de vista cristiano, pero es inocente para un musulmán. "Tal muger non la fallan en todos los *mercados*" (445), es decir, en los de los muslimes, porque no sabemos que los hubiera de mujeres en la España cristiana —por lo menos yo no lo sé—. En los que conoce Juan Ruiz, llevaban ventaja las muchachas de "chicas piernas, anchetas de caderas". Esos detalles de experiencia vivida no están en las poéticas, y saben a lenguaje oral vocablos como "ancheta, sobacos mojados, pies socavados".

Ambiente igualmente moruno —mudejarismo— supone la referencia a las mujeres tapadas, la más antigua que conozco en castellano: "las encubiertas" (386), "más encubiertas encubrimos que mesón de vezindat" (704). Se trata de una costumbre cuyo preciso origen, difusión, e incluso supervivencia popular hoy día (en Tarifa o en el Perú) dista de estar bien conocida (ver antes pág. 85 y sig.).

Imitación musulmana es también el componer Juan Ruiz coplas para ciegos, una forma de *maqama* (ver *Encyclopedia of Islam*), y ya vimos cuán importante institución era la mendicidad entre mahometanos. Para ellos compuso poesías en elegante lenguaje Al-Hamodani (siglo x), tipo del literato bohemio, que a su vez recogía la herencia literaria, en este punto, de los primeros días del Islam.

Todos estos hechos cuadran perfectamente con que Juan Ruiz conozca y siga en su libro las líneas directrices de *El collar de la paloma*, de lo que hemos visto bastantes pruebas. Pero todavía hay más. Dedica Ibn Hazm un capítulo a la sumisión que el amante debe a la amada (págs. 60 a 65), motivo árabe bien conocido de la literatura pro-

[1] Ver la bibliografía citada por H. PÉRÈS, *La poésie andalouse au XIe siècle*, pág. 401, n. 2.

venzal [1], y que Juan Ruiz refleja en estilo algo familiar y "casero" para el lector de hoy:

> Sabe Dios que aquesta dueña, e quantas yo vi,
> siempre quise guardarlas e siempre las serví,
> si servir non las pude, nunca las deserví...
> Mucho sería villano e torpe pajés,
> si de la mujer noble dixiese cosa rafez, etc. (107-108) [2].

El poeta se sitúa en un "más allá" respecto del amor, lo mismo en el caso de la resignada paciencia, que en el tránsito del amor profano al amor divino:

"Cuando el amor inflama nuestro corazón... y su arrebato amoroso quiere vencer la razón, y cuando el deseo está a punto de pasar sobre la religión, entonces la justicia extiende su protección sobre el alma... y le recuerda el castigo de Dios" (Ibn Hazm, página 204).

"E yo, desque salí de todo este roído, *torné* rogar a Dios que me non diese a olvido" (1.043).

Lo que no impide que reaparezca el tema del amor mundano: "Fuime para mi tierra para folgar algún quanto" (1.067), de acuerdo con el principio de que hay que dar solaz al alma (ver arriba). La lanzadera humana no cesa en su vaivén, porque no puede resistir las asechanzas del amor sino quien está bajo la protección de Dios

[1] Ver L. Ecker, *Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang*, págs. 152 y sigs.

[2] No es ésta la única ocasión en que el Arcipreste habla de ello. El culto de la mujer noble y la paciencia para sufrir sus desdenes es tema antiguo en la literatura árabe, según bien se sabe. Ibn Zaydūn (siglo XI) dice: "Tengo paciencia para soportar los desdenes en la convicción de que quien es sufrido es favorecido con el logro de sus deseos" (ver Ecker, *o. c.*, pág. 121). El fracaso en amor, tan frecuente en Juan Ruiz, no se debe a espíritu cristiano, vanidad del mundo, etc., sino a que es igualmente un tópico árabe: "¡Oh tú que me esquivas! Cuán a menudo he tratado con mi paciente contención de sacar provecho de ti, pero no me ha aprovechado" (ver más ejemplos en Ecker, al que refiero para ahorrar tiempo y espacio).

(Ibn Hazm, pág. 2). Hay en ambos libros la misma ambigüedad, y los mismos esfumados límites entre ambas clases de amor, no porque uno sea bueno y otro radicalmente malo, sino porque, como antes vimos, el amor de los sentidos es también obra de Dios[1].

El libro de Ibn Hazm no es, por ese motivo ni un canto optimista a la vida ni una renuncia total a ella. No refleja el tránsito del "hombre viejo" al "hombre nuevo" en términos evangélicos, ni tampoco ocurre esa transición en el *Libro de Buen Amor*. En *El collar de la paloma* se proyecta una sensibilidad dolida y enfermiza, consciente de las delicias a que, de grado o por fuerza, ha de renunciar. Es preciso venir a la literatura muy moderna para hallar una confesión lírica de tal intimidad, de tal autenticidad y violencia expresiva: la niñez estudiosa y viciosa pasada entre las mujeres de un harem muy aristocrático, las cuales desde entonces aprende a no estimar; amistades con otros muchachos, y hasta alguna inclinación insinuada a medias palabras y con rubor; tempranas experiencias de pasión y dolor con dos mujeres, una de las cuales lo rechaza y otra se le muere, dejándolo tan maltrecho que pasa siete meses sin mudarse de ropa, a él que no conocía límite para el lujo y el refinamiento material; contra tanto dolor no había siquiera el consuelo de verter lágrimas, porque sus ojos se quedaron secos para ellas, quizá por el efecto de drogas usadas con ocasión de una dolencia. Se hunde luego el califato —"se le hunde"—. Conoce destierros, prisión, pobreza, traiciones, ingratitud de amigos, descenso de la cúspide social de aquella Córdoba de ensueño. Por una cuestión de amor propio se sume tres años en densos estudios teológicos. Luego, su actitud personalísima en cuestiones de doctrina le atrae molestias y persecuciones; sus libros fueron quemados, por lo cual de algunos de ellos sólo

[1] Aunque los pensadores árabes en contacto con la tradición griega distingan entre el ser de la realidad y sus apariencias, la literatura, la tradición y la misma conducta de los pensadores se funda en la creencia de que lo único sustancial y firme es Dios. Ibn Hazm, como pensador, no acepta que se diga: "Murió Zeid significa meramente que Dios hizo morir a Zeid; se mantiene el edificio quiere sólo decir que Dios lo mantiene" (*Historia de las religiones*, III, 254). Pero como artista musulmán dice una y otra vez que Dios es quien mueve los corazones.

se conocen vagas referencias [1]. En uno titulado *Fahrasa* hablaba de los libros que había estudiado, como más tarde el murciano Ibn 'Arabi cuenta en los *Santones* quiénes habían sido sus maestros de espiritualidad. El buceo en la propia existencia llega así hasta el fondo del alma, de la propia, de la de uno, situada en un tiempo y en un espacio contemporáneos.

El Arcipreste no nos habla de nada de esto, porque era un castellano de 1330, y su pluma se retraía, según ya dije, cuando llegaba a la intimidad pasional. Pero no es fenómeno menos "histórico" el que su intento autobiográfico no quepa en los marcos superpersonales de la literatura cristiana de Europa. Hablar en Castilla de la propia vida era algo más que un tópico estereotipado, porque la tendencia a la autobiografía estaba ya vitalizada en libros árabes que Juan Ruiz sigue a veces al pie de la letra. Por eso puede referirse a sí mismo Juan Ruiz cuando habla de su incultura y de que se tiene por un "buey de cabestro", "so rudo e sin çiençia"; o aludir a su propia persona cuando describe su cuerpo, voz y andares, aunque use para esa descripción patrones tradicionales [2]. Los modelos "superpersonales" de la tradición castellana incitaban precisamente al "personalismo", como modernamente, en los años románticos, y con diferente sentido, todo escritor se sintió arrastrado a confiar al papel los estados de su ser íntimo, e incluso los inventaba, para ponerse a tono con el uso literario. En adelante, quienes no pretendan errar históricamente tendrán que ver lo que pasa en el lado árabe de España al ir a expresar juicios sobre la literatura ibérica. Y no meramente porque los escritores cristianos se sirvan de "fuentes" árabes. Se trata de otra cosa [3].

[1] M. Asín ha reunido cuanto Ibn Hazm dice sobre su propia vida en el volumen I de su traducción de la *Historia crítica de las ideas religiosas.*

[2] Se puede describir el pelo rubio o moreno de una mujer con tópicos barrocos, románticos o los que fueren, sin que por eso el cabello deje de ser rubio o moreno.

[3] Ángel Ganivet escribía en sus *Cartas finlandesas:* "La Psicología tiene sus misterios, y no es fácil ver así, de golpe, la influencia que en nuestro espíritu ejercen las formas exteriores que habitualmente nos rodean y nos moldean, sin que nos demos cuenta de su sorda labor. Nuestro orgullo nos hace creer que estamos sólo sometidos al influjo de los objetos en que voluntariamente fijamos nuestra atención; pero acaso sea más enérgico el influjo de lo imperceptible y de lo despreciable".

DUPLICIDAD DE SENTIDOS EN EL LIBRO DE BUEN AMOR

Con sorprendente frecuencia insiste Juan Ruiz sobre la manera en que deba entenderse lo que escribe. El lector no ha de demorarse en la primera impresión que reciba al pasar sus versos, y procurará llegar a otro sentido mediato y más auténtico. En este último se hallaría la verdadera intención del autor [1]. Tan persistente admonición no se encuentra en ninguna otra obra medieval, y su abundancia nos indica que se trata de algo peculiarísimo. No sólo hay aquí "doble sentido", sino además la preocupación del autor por ese doble sentido, pues en otro caso no hablaría de ello catorce veces, por lo menos. Para explicar el significado de una alegoría dice Berceo:

> Señores e amigos, lo que dicho avemos,
> palabra es oscura, esponerla queremos:
> tolgamos la corteza, al meollo entremos,
> prendamos lo de dentro, lo de fuera dessemos.
> (*Milagros*, 16.)

El autor objetiva así su pequeño problema, y da luego la solución. No teme que el lector vacile entre dos posibles interpretaciones, ni cree que la estructura misma de su poesía sea problemática y ambivalente. La última realidad religiosa de cuanto Berceo relata es firme e inconmovible. Pero Juan Ruiz no trata de milagros sino de amor, ambiguo en sí mismo y máxima causa de confusiones. El amor, gran taumaturgo, hace que todo se mude de como es: lo feo parece bello y el viejo se hace joven: "Hace que a un hombre le parezca hermoso aquello de que se abstuvo por juzgarlo vergonzoso; hace aparecer fácil lo que era difícil, hasta el punto de cambiar características y rasgos innatos" (Ibn Hazm, pág. 13). Embarcarse en el navío de amor significa entrar en el mar de la humana inseguridad. El musulmán se complace en observar desde él el juego engañoso de todas las apariencias, porque eso es cuanto existe fuera de Dios [2]. El amor

[1] Véanse coplas 16-18, 46, 65, 67, 443, 892, 904, 908, 986, 1.390, 1.610-1613, 1.631.

[2] Cuenta Ibn Hazm, pág. 12, que a una pareja de blancos les nació un niño negro, porque en el lugar en donde fué concebido había una figura negra en la pared, la cual había estado contemplando la mujer. Poetas teo-

es reversible —divino y humano—, y cuanto él afecta es también intercambiable. Lo chico es grande, y lo grande es pequeño: "En dueña chica yaze muy grand sabor... En chica rosa está mucha color" (1.612). De aquí hay que partir al pensar en la ambivalencia del *Libro de Buen Amor.* El Arcipreste poetiza desde un modo especial de ver la vida —la suya, la de otros y la del mundo que existe en torno a él. No pretende, como Berceo, darnos una lección de exégesis, con fines simplemente teológicos o morales. Hay perfecta integridad en toda la obra del Arcipreste, y nada como "aquí el pecado, aquí la moral". El problema tiene más fondo, a causa del enlace de las maneras árabe y cristiana de entender la realidad en la Edad Media. La filosofía y la teología de las escuelas habían hecho vulgar la distinción entre apariencia y sustancia, entre impresión sensible y razón inteligible. El mundo fugaz y aparencial se oponía a lo seguro de la eternidad. La palabra humana —variable y movediza— del texto sagrado encubría un sentido absoluto y divino. Pero cometeríamos un error histórico si creyéramos que en el *Libro de Buen Amor* no hay sino esto, por la sencilla razón de no encontrarse en aquél una base firme y otra movediza, frente a las cuales el autor se objetiva y discurre racionalmente. Aquí todo es y no es seguro, puesto que el autor dice que su obra puede dar lecciones "de utroque amore". No sólo oscilan el loco y el buen amor, sino también el autor que sirve de gozne a ambos. En ningún ensayo de exégesis medieval se encontrará nada semejante, porque la exégesis no es tema de humorismo y comicidad. Y el humorismo y la comicidad aparecen aquí, porque cómo si no, iba Juan Ruiz a transponer a un ambiente cristiano ese estar y a la vez no estar en la realidad moral. Tal ambigüedad se daba sin ironía en el libro de Ibn Hazm, que Juan Ruiz tenía ante sí o en su memoria, pero en el ambiente cristiano esas piruetas necesitaban su mucho de sonrisa y hasta de mueca.

A fin de que el lector no pierda el hilo de mi pensamiento por falta de información, diré en seguida que la exégesis bíblica entre cristianos

logos "usan mucho este motivo en sus versos al referirse a lo exterior visible como si estuvieran refiriéndose a lo interior imaginado". La apariencia no sale, pues, de una sustancia, sino que es efecto de correrse hacia ella otra apariencia: el color negro de la pared se pasa al color negro del niño.

fué algo profesional, no unido a las raíces del vivir no bíblico. Quiero decir, que para un occidental una rosa era una rosa y un caballo un caballo, y no hubo dificultad para el intento de representar su esencia, que, por muy sostenida que estuviese por Dios, era siempre una esencia. Para el pensar de la Escuela la *res* era *res*, y a ella procuraba adecuarse la mente. Para el islámico la interpretación del texto sagrado del Alcorán era, en cambio, sólo un caso más de interpretación. porque el esoterismo del texto revelado era el mismo esoterismo de la vida. Dice, por ejemplo, Al-Huywiri: "Debes saber que la sutileza de la verdad espiritual está velada para toda la humanidad excepto para los santos de Dios y sus amigos elegidos" [1]. Y lo que acontece al espíritu se da igualmente en el mundo material: "Tal vez el surtidor ha desenvainado un sable al salir del agua, en la cual se ocultaba a nuestra mirada como en una vaina" [2]. Y en el de los sentimientos: "Ahora llegó el momento para que el corazón despierte de su embriaguez, y para arrojar los velos que han estado cubriéndolo" (Ibn Hazm, pág. 211). Vivir, por consiguiente, vale tanto como "desvelarse", o desvelar las sombras veladas entre las cuales el hombre camina, sin jamás llegar a una última y esencial realidad.

A esta luz hay que examinar el sentido de las frases antes citadas: "A la raçón primera tornéle la pelleja... De prieto fazen blanco, volviéndole la pelleja" (827, 929), y, en general, cuanto en el Libro alude a un sentido que el lector ha de desvelar.

[1] *Kašf al-Mahyūb*, trad. R. A. Nicholson, pág. 4.

[2] De una poesía del sevillano Al-Mutamid, en H. Pérès, *Poésie andalouse*, pág. 203. Además: "La vi desprenderse de su túnica, y abracé aquel sable que acababa de salir de su vaina" (*ibíd.*, 403). Pero la misma mujer vestida, al aparecer, puede ser contemplada como el aspecto, antes invisible, de sí misma:

Ya viene aquí
desnuda la dulce espada
por quien la vida perdí.

Así dice Lope de Vega que llega la duquesa Casandra en *El castigo sin venganza*, II, 7, con una metáfora inconcebible en la poesía románica. El surtidor se desenvaina del agua, la mujer de sus velos, o de la sombra o lejanía que la ocultaban. Esto unido a lo dicho antes, hace pensar que la tradición oriental estaba viva en el siglo XVII, puesto que Lope de Vega, Góngora y Calderón metaforizan según patrones árabes. Véase apéndice IX: "Temas islámicos en los siglos XVI y XVII".

El esoterismo musulmán no es sino un aspecto de tal actitud frente al mundo. La secta de los *bâtiniya* buscaba el sentido oculto de los textos sagrados [1]. Tales conceptos penetraron en la literatura, que a veces refleja los debates entre los esoteristas y los exoteristas. Al-Mu'tamid, rey de Sevilla, roció con agua de rosas el cuerpo de una concubina, sobre lo cual un poeta dijo: "Los rasgos de su belleza son seductores, y su piel es de extremada delicadeza; casi se podría percibir lo que es el interior *(bātin)* por el exterior *(zāhir)* [2].

EL "DENTRO" Y EL "FUERA" INTEGRAN LA ESTRUCTURA POÉTICA

Con el análisis de las anteriores palabras ganamos altura desde donde contemplar las peculiaridades de este Cancionero. Lo narrado, lo pretendidamente vivido por el autor, las moralidades y, a veces, la frase aislada ofrecen el alternado juego de un "dentro" y de un "fuera", tan legítimo uno como otro, sin separación entre una realidad básica y una apariencia dudosa, según habría preferido una mentalidad completamente occidental:

El axenuz de *fuera* más negro es que caldera;
es de *dentro* muy blanco, más que la peña vera;
blanca farina está so negra cobertera;
açúcar *negro* e *blanco* está en vil cañavera.
Sobre la espina está la noble rosa flor,
en fea letra está saber de grand dotor;
como so mala capa yaze buen bebedor,
ansí so el mal tabardo está buen amador (17-18).

La espina no es "fenómeno" de la esencia de la rosa, ni ésta lo es de aquélla; ambas existen como hermanos siameses, como el azúcar *blanco* y *negro* en la caña que los contiene. Sería impropio traer aquí los conceptos de "materia" y "forma", y es mejor recordar el símil de la espada y de la vaina, el *bātin* 'interior' y el *zāhir* 'exterior', porque así nos situamos en el mismo ángulo del Arcipreste. Dice Ibn Moqaffa', en su prólogo a *Calila e Dimna*, que los sabios de la India y de otras partes buscaron medios "para manifestar al

[1] Ver la *Encyclopedia of Islam.*
[2] H. Pérès, *Poésie andalouse*, pág. 405.

exterior sus razonamientos" (pág. 1, nota), y por eso hicieron hablar a los animales salvajes. La ventaja de tal procedimiento era "decir *encobiertamente* lo que querían" (pág. 2), y fomentar así el gusto por la filosofía (i.e., el saber acerca de la conducta humana), habituando la mente a descubrir lo interior tras lo exterior, sin lo cual ningún saber es provechoso: "si omne levase nuezes sanas con sus cascas, non se puede dellas aprovechar fasta que las parta e saque dellas lo que en ellas *yaze*" (pág. 5). El saber aquí no se refiere a conocer, sino a obrar, porque "el saber es como el árbol, e la obra es la fruta; *e el sabio non demanda el saber sinon por aprovecharse dél*" (pág. 7)[1]. No versa tal saber sobre la naturaleza sino sobre el hombre y su meta es la valoración de la conducta, sin deducir de ello normas absolutas y rígidamente objetivables. Recordemos que en el Islam no hay separación entre la ley jurídica y la ley religiosa, y que Ibn Hazm mezcla el amor humano y el divino. Vivir es caminar entre símbolos de símbolos; no entre apariencias de sustancias, sino entre "sesos" o significaciones[2].

Ahora nos explicamos por qué carece de fijeza el concepto de amor en el Cancionero del Arcipreste. Todo juicio, toda opinión se convierte en tema ambivalente, o en ironía, que viene a ser lo mismo. Por eso atrae y prefiere Juan Ruiz los motivos de burla y parodia,

[1] Ver antes pág. 413, nota.

[2] Vimos ya que según se desprende de la misma estructura del lenguaje, tal manera de enfrentarse con el mundo es anterior al Islam, aunque no sé si sería justo llamarla primitivismo. Es cuestión que he de dejar a un lado. Insistiré solamente en que los procesos semánticos del árabe incluyen ya la forma total de su estilo literario, de lo que Pedro de Alcalá llama "estilo de dezir por figura", *'ibara*. El verbo *'abara* de donde sale ese nombre, significa 'pasar el tiempo, cruzar un río' y derivadamente 'leer, interpretar los sueños o los pensamientos'; y también 'tropo'. Interpretar un pensamiento es algo como vadear un río, ir de una orilla a otra, o como dicen en *Calila*, pasar del "seso" patente al encubierto. Así se concibe que *sirr* sea a la vez 'secreto', 'cosa oculta' y 'cosa manifiesta o revelada' (Lane, *Lexicon*, pág. 1338). Del mismo modo *yawn* es la vez 'blanco' y 'negro', 'pintar de negro' (la puerta de un difunto) y 'pintar de blanco' (la puerta de una novia). Cómo haya surgido tal forma de vida y qué diferencia haya entre el árabe y otras lenguas orientales es asunto en que no puedo entrar. Lo único que me importa es que dicha forma de vida se entretejiera con la de la Península Ibérica durante 900 años.

a reserva de tratar esas parodias en forma singularísima, a la que en vano se buscará paralelo[1]. En primer lugar a nadie se le ocurrió antes tomar como tema de parodia el rezo de las horas canónicas. Procediendo así satisface el autor su ansia de expresión vital, puesto que tales rezos dibujan la vida del clérigo desde el alba a la noche, y son símbolo de la concreta humanidad de una persona. Aunque esta persona no sea un individuo situado en un tiempo y un espacio, el tema de la parodia es lo que cualquier persona podría hacer, y no la calificación moral de sus actos. Otros se encargarán más tarde de llenar ese marco con vitalidad concreta.

> Do tu amiga mora, comienzas a levantar;
> *Domine, labia mea,* en alta voz cantar;
> *primo dierum omnium,* los estrumentos tocar;
> *nostras preces ut audiat,* e fázelos despertar (375).

Se mezclan trozos de salmos e himnos sacros[2] con el despertar del clérigo y de su sensualidad. El rezo en alta voz se confunde con el ruidoso amanecer de quien, al levantarse, saca también de su reposo

[1] "Le texte de l'Archiprêtre [coplas 374-387], vu sa date, représente un témoignage unique" (LECOY, pág. 219). En algunas "pastourelles" del siglo XIII se mezcló ya el francés con el latín y el resultado es un volver a lo divino una canción profana o una parodia de las prédicas morales:

> L'autr'ier matin el mois de mai,
> *regis divini munere,*
> que por un matin me levai,
> *mundum proponens fugere...*
> Jo regardai sun duz viz cler *cordis et carnis oculo,* etc.

(Ver F. J. E. RABY, *A History of Secular Poetry in the Middle Ages,* II, 334, 336.)

Aunque puede haber aquí un modelo previo para Juan Ruiz, estas "pastourelles" son más doctas, no parodian el rezo litúrgico y no nos presentan la actividad de una persona a lo largo del día.

[2] Ver LECOY, pág. 226. Las parodias europeas son una crítica genérica e intelectualista de los vicios eclesiásticos: codicia, lujuria, etc. Los textos fueron compilados por P. LEHMAN, *Parodistische Texte. Beispiele zur lateinische Parodie im Mittelalter,* 1923. He aquí unas muestras: "Initium sancti Evangelii secundum marcas argenti. In illo tempore dixit Papa romanis: «Cum venerit filius hominis ad sedem maiestatis nostre, primum dicite "Amice, ad quid venisti?" At ille si perseveraverit pulsans nihil dans vobis, eicite eum in

a los instrumentos de música. El despertar se propaga a los instrumentos, en corrimiento de formas, en arabesco, del mismo modo que el rezo en latín se desliza al vivir en romance. Dice el salmo: "Abrirás, Señor, mis labios [y mi boca anunciará tu alabanza]"; pero los labios dejan de ser los del orante, para dar paso a la "alta voz" del clérigo madrugador y mundano. Viene luego: "En el primero de los días todos", aludiendo al de la creación, sentido que resbala hacia esto otro: "al principio de cada día comienza el clérigo a tañer sus instrumentos". Por último: "para que oiga nuestros ruegos" —Dios en el latín, la amiga en el contexto de este verso—. Para que ella oiga las canciones del amante, hace él despertar los instrumentos. Continúa la alternancia irreverente de rezo y sensualidad, de interior y exterior. Para entender las coplas 375 y 376 hay que suponer que el clérigo y su amiga moran en la misma casa. En la 377 se pasa sin transición a imaginar que ambos viven en diferentes sitios. Entonces el clérigo encarga a su "xaquima", o tercera, que vaya a verla, y con achaque de acompañarla a buscar agua, la haga salir de su casa; he aquí la primera alusión literaria a la "moza de cántaro", a la mujer que va a coger agua del tenue caño, en compañía de muchas otras que aguardan su vez, según acontece aún en muchos lugares de España. Procediendo en tal forma, el rasgo de vida menuda y cotidiana se combina con el tema de las horas canónicas. Mas si la moza no es de las que pueden vagar libremente por las callejas del pueblo (378), la vieja tercera debe llevarla a las huertas so pretexto

tenebras exteriores»" (pág. 7). Hay un *Catecismo del fraile* con preguntas y respuestas: "Movetur? Sic. Quomodo? De fenestra per murum, de claustro ad prostibulum, ut ibi mulierem pulchram inveniet" (pág. 17). Lo más próximo al Arcipreste, aun siendo esencialmente distinto, serían los *Metra de monachis carnalibus* (pág. 19), en donde al verso inculpatorio sigue un texto bíblico:

Statim post primam veniunt offare coquinam:
Sepulchrum patens est guttur eorum (*Rom.*, III, 13).
Vix psalmos dicunt et mox concumbere discunt;
Sicut equus et mulus quibus non est intellectus (*Tob.*, VI, 17).

Ambos textos se completan lógicamente, en un contexto genérico y abstracto, sin aproximarse al vivir concreto.

de coger "rosas bermejas", si es bastante babieca y cree en sus "dichos y consejas"[1]. La copla termina con este complicado verso:

Quod Eva tristis trae de *quicunque vult* redruejas (378),

cuyo sentido parece ser: 'lo que la triste Eva saca de cualquiera a quien se entrega, son "redruejas", frutos aparentes y vanos'.

Tan enrevesada mezcolanza de rezos y amores necesitaría ser nuevamente editada y aclarada, al igual que bastantes otros trozos de la obra, no entendidos todavía. Carecemos de textos que reflejen la lengua hablada del siglo XIV, y ya no percibimos lo que para un contemporáneo era elemental. Ése es el escollo que ofrece a la filología el que Juan Ruiz incluya en su estilo culti-vulgar los polos opuestos de la vida coetánea, con lo cual la redondea e integra plenamente. Explicar los pasajes oscuros del Libro sale de mi plan, y me limito aquí a mostrar el entrelace del rezo abstracto con la experiencia del vivir terreno, ambos permutables y reversibles. El "seso" del latín se despliega en el romance, y quedamos bajo una impresión equívoca de oración falaz y de apetencia sensible. El "buen amor" del oficio divino se disuelve en sensualidad, aunque las palabras sacras quedan ahí como un puerto de refugio, ya que todo se dice en son de invectiva contra Don Amor:

a obra de piedad nunca paras mientes (373).

Todo el pasaje cae dentro del dualismo básico del Cancionero, "que los cuerpos alegre, e a las almas preste". Dualismo no sólo de sentido y de expresión, sino además de forma métrica; los textos latinos figuran en el primer hemistiquio del verso, y reflejan la misma intención poética de los zéjeles de rima interna —los versos "extraños"—, es decir versificación hacia adentro y hacia fuera.

Comprendemos ahora cómo todo juicio sobre las cosas, toda valoración de actos humanos aparece aquí temblorosa y ambigua, con una ambigüedad no comparable a la oposición entre vicio y virtud, resuelta luego idealmente en la unidad de la misericordia divina. No se

[1] Se trata quizá de una superstición que no conozco. Ignoro si guarda relación con esto la creencia de "los que cortan la rosa del monte, porque sane la dolencia que llaman rosa" (Documento de 1410, en *Colección de Documentos Inéditos*, XIX, 181-182).

trata de nada semejante a las disputas entre el alma y el cuerpo, el agua y el vino, el clérigo y el caballero, poetizadas por artistas dotados de una visión diferente de la vida. En ellos, el agua y el vino, el alma y el cuerpo no son estados sucesivos y regresivos del proceso existencial. Mas bien que debates o disputas, en el Cancionero de Juan Ruiz hay alternancias. Su procedimiento estilístico, su "manera" expresiva, no depende esencialmente de intenciones didácticas, de exégesis bíblica, de huída cristiana del mundo, de truhanería goliardesca, de afán de ganarse el maravedí con un público de bausanes, de nada, en suma, que artificialmente se añada al fluir mismo del proceso artístico, o a la noble e irreductible forma del vivir poético del Arcipreste, hecha en la osmosis y endosmosis entre él y su mundo —el de Castilla—, el suyo, y no sólo en la Edad Media de los libros. Ese estilo o manera ocurre incluso cuando no hay el menor roce con la "moralina", o con la religión, es decir, hablando de operaciones agrícolas:

> Vid *blanca* fazen *prieta* buenos *enxeridores* (1.281);
> *Enxería* los árboles con *ajena corteza* (1.291).

La representación del injerto, la alternancia de colores, el que una corteza ajena venga a integrarse en la vida de un ser vivo desempeñan aquí una función que trasciende de la menuda tarea de enjerir plantas, porque todo el Libro es un puro injerto, un ser *blanco* y un ser *prieto,* ambos igualmente válidos, y no una hermenéutica de esencias, veladas por apariencias engañosas. Lo seguro e inconmovible aquí es la conciencia que expresa Juan Ruiz de ser él un "buen enxeridor" de amores buenos y malos, de saber él cómo trovar y tañer instrumentos, y de ser, en otras materias, tan zote como "un buey de cabestro". Sobre las sensaciones elementales tampoco cabe vacilación, y se siente frío glacial, alegría o tristeza, o se notan las impresiones visuales o auditivas, o la línea rauda de

> el buen galgo ligero, corredor y valiente.

Se siente deseo de amar a las mujeres, y se prefiere que sean de un modo o de otro, o se ablanda el corazón en la plegaria a la Virgen, porque el hombre interior también se hace de "prieto, blanco". La dualidad del bueno y del loco amor no está expresada jerárquicamen-

te; en todo caso, la estructura del libro no depende de la preferencia por el uno o por el otro, sino de ser cada uno plano de transición para el otro, como aspectos o posturas reversibles. El Libro

buena propiedat ha *do quier que sea;*
que si lo oye alguno que tenga mujer fea,
o si mujer lo oye que su marido vil sea,
fazer a Dios serviçio en punto lo desea.
Desea oir misas e fazer oblaçiones,
desea dar a pobres bodigos e raçiones,
fazer mucha limosna e dezir oraçiones;
Dios con esto se sirve, bien lo vedes varones (1.627-1.628).

La cualidad del amor no viene, pues, de ninguna predicación, de nada superpuesto a la vida, sino que es el sesgo que toma la existencia partiendo de las circunstancias en que se halle el hombre o la mujer. La carne fea se desliza hacia la oración linda. La vida religiosa compensa dulcemente de los sinsabores amorosos, lo mismo que la vida mundana hace descansar de las santas asperezas:

Acercándose viene un tiempo de Dios santo;
fuíme para mi tierra para *folgar algún tanto* (1.067).

La mera noticia de que se acerca un poco de ascesis, lleva a tomar anticipos de holgar mundano, por ser muy aconsejable interponer placeres en medio de las tristezas (44). Todo lo cual va implícito en la declaración inicial: "que los cuerpos alegre e a las almas preste" (13). No se trata aquí de que el hombre peque y Dios lo perdone. Lo exclusivo y sin paralelo es que la devoción sea áspera y el placer recomendable, y que ambos sean intercambiables como el resto de lo que acaece al hombre: "es natural cosa el nascer e el morir" (943). La idea, el sentimiento y la intuición de dicha alternancia no es doctrina pegadiza, sino disposición vitalizada dentro de la obra, que se da en la palabra, en la estrofa, en el sentido, en el aire de todo ello, en su garbo y en su gracia, en la totalidad expresiva en suma. No ocurre así en los poemas latinos de aquel tiempo, ni en el *Roman de la Rose*, ni en Chaucer, los cuales son admirables y originales en muy otra manera.

Tenemos en la obra de Juan Ruiz una innovación que marca la

senda a los desarrollos más valiosos de la literatura de España e, indirectamente, de Europa, no obstante carezcamos todavía de una edición digna de aquel texto, pues incluso la excelente de María Rosa Lida es fragmentaria y para fines escolares. No hay traducción del *Libro de Buen Amor* a ninguna lengua. A pesar de tanta adversidad, el tal libro es un monumento con títulos para figurar en la mejor literatura de Occidente, y no una vetustez chistosa vuelta hacia el pasado. El Arcipreste hace sentir que el hombre y su mundo son un juego de aspectos que se corren unos sobre otros: de blanco a negro, de poridad a mestura, de nacer a morir, de rezo a sensualidad, de plegarias a la Virgen a mozas anchetas de caderas y de sobacos húmedos. Tales contrastes no son sólo coexistencias o concomitancias, como en otras obras medievales en donde alternan la carne y el espíritu; lo propio de este Cancionero es que lo que aquí se contrastan son formas, caminos de vida y no contenidos sustanciales de ella; son tendencias cuya única constante es, por cierto, su permutabilidad.

Lo que no sea eso, es elemento secundario, conexo en un modo u otro con la estructura básica. Alguna vez se habla de texto y glosa:

> fizvos pequeño libro de texto, mas la glosa
> non creo que es chica (1.631);

pero como se desprende del conjunto de nuestras páginas, ésa es una comparación de que se sirve el autor por no tener a mano nada mejor para caracterizar su técnica artística. Salta a la vista que los comentarios bíblicos o de textos jurídicos nada tienen que hacer aquí, porque los exegetas no juegan con dos "sesos", ambos aceptables. El exegeta o glosador aspira a encontrar un sentido firme, sustancial; mas aquí todo texto es glosa, y viceversa. Igualmente sería ociosa la comparación con el estilo alegórico, en último término de fuente neoplatónica, y basado en una concepción de la realidad distinta de la del Arcipreste. La alegoría es un bello o ingenioso disfraz de lo alegorizado, provisto de un substratum en el cual se cree firmemente. La "rose" del *Roman* es signo o símbolo de una hermosa doncella. Mas don Amor es tan Arcipreste como éste es aquél; don Melón se "desenvaina" en el Arcipreste, y luego se desenfunda de aquella envoltura, y dice graciosamente que nada de eso le aconteció a él. La Vieja es tan Trotaconventos, como Urraca es la una y la

otra: "a la razón primera tornéle la pelleja". Todo lo cual nada tiene que hacer con el actor que representa un personaje, y se apoya así sobre una base firme y "real". Caemos, por consiguiente, en una logomaquia al discutir si la acción del Libro es fingida o autobiográfica. Corretea por estos versos un duendecillo islámico, al cual estamos tratando de cogerle las vueltas, sumiéndonos en la historia, que no es sólo la abstracción llamada historia literaria.

Las del Buen Amor son razones encubiertas;
trabaja do hallares las *sus* señales ciertas;
si la razón entiendes, o en el seso aciertas;
no dirás mal del Libro que ahora rehiertas ['repruebas'].
Do coidares que *miente*, dize mayor *verdat;*
En las coplas *pintadas*[1] yaze la falsedat;
dicha buena o mala, por *puntos* la juzgat,
las coplas con los *puntos*, load o denostat (68-69).

Hay que explicar este enrevesado pasaje. "Verdad" y "mentira" caen dentro del sistema de alternancias ya conocido, son un dentro y un fuera, ambos válidos y reversibles. "Pintadas" significa 'falsificadas, desfiguradas', es decir, 'mesturadas' (en fr. ant. *peint* 'fingido, falso', aunque téngase en cuenta lo que en apéndice digo sobre *mesturero)*. La palabra "pintadas" suscitó, por analogía consonántica, los "puntos" del siguiente verso[2], que refieren al punto de conjunción de

[1] No corrijo *pintadas* en "puntadas", porque los dos mss. dan la misma lección, cuyo sentido explicaré ahora.

[2] Me confirma gratamente en lo que desde hace tiempo tenía escrito, un estudio de Dámaso Alonso, *Poesía arábigo-andaluza y poesía gongorina*, en *Al-Andalus*, 1943, VIII, 129-153. Se dice ahí que "la lengua árabe tiene una tendencia natural hacia los juegos paronomásicos". Hay un libro cuyo título es: "Libro peregrino *(=mugrib)* sobre las galas del Occidente *(=Magrib)*", en el cual título, sólo la distinta vocalización distingue "peregrino, extraordinario" y "Occidente". Góngora dirá: "... unos soldados fiambres / que perdonando a sus *hambres* / amenazan a los *hombres*" (pág. 147). Pues eso mismo es lo que hace el Arcipreste con *pintadas* y *puntos*, y antes con *Cruz* y *cruz.* Lo único que añadiría a la comparación de estilos hecha por Dámaso Alonso es que la llamada paronomasia no es sólo una "figura retórica" sino un aspecto de la forma total de existir del mundo árabe, que no he conseguido entender hasta no enfocarlo desde su concepción teológica y ontológica de la vida y de la realidad, según se ha visto en capítulos anteriores. Góngo-

los astros, decisivos de la suerte buena o mala anunciada en la "dicha", o dicho vaticinador; *cf.* "desque vieron el punto en que ovo de nasçer" (130). Estos puntos astrológicos vierten su forma sobre los "puntos" del verso contiguo ("las coplas con los puntos"), en donde se trata ya de otra cosa, de las notas o neumas que marcan el tono musical, y que aquí no es música sino sentido. Las notas musicales afectan al Libro, y lo vuelven instrumento de música:

De todos instrumentos yo, libro, so *pariente;*
bien o mal cuan puntares, tal te dirá çiertamente:
cual tú dezir quisieres, y faz punto y tente;
si me puntar sopieres, siempre me avrás en miente (70).

Los *Statuta antiqua ordinis Cartusiensis* permiten aclarar el hasta ahora enredado pasaje. La regla cartuja dispone que al cantar se supriman las modulaciones "quae cantando delectationem afferunt", y que el monje no se detenga en los "puncti et similia, quae ad curiositatem attinent"; por consiguiente "punctum nullus *teneat* sed cito dimittat" [1]. Como nuestro Arcipreste no era precisamente un cartujo y no le estorban la "delectatio", ni la "curiositas", recomienda, muy al contrario, que al *dezir*, al recitar sus versos, el recitador se demore en lo que lea y lo matice y module bien: "y ['allí'] faz punto y *tente*"; pero en este libro no hay "puncti" como en los de coro, y tal comparación es ya un inicio de parodia religiosa [2]. Lo inte-

ra es, sencillamente, un brote en lengua española del tronco común hispano-islámico, como la tragedia de Séneca es impensable sin la tragedia griega. El estado de ánimo de los españoles del siglo XVII, llenos de "desengaño", convencidos de que la vida era "humo, sueño, viento, aire", etc., halló alimento poético en maneras expresivas que venían rodando por la tradición, en las conversaciones de los moriscos cultos e incultos, y entre judíos, desde hacía siglos. Eran aguas que antes no hubo ni interés en canalizar, ni medios para hacerlo. Lo mismo que a la poesía (ya vimos ejemplos de Lope de Vega y Calderón), aconteció a la ascética y a la mística del siglo XVI. Compararía tal fenómeno a esos productos que durante largo tiempo fabrica la industria doméstica para consumo local, y que un día, a favor de circunstancias especiales, se fabrican en grande, e invaden todos los mercados.

[1] *Glossarium* de Du Cange, *s. v. punctum.*

[2] Es también muy probable que Juan Ruiz tuviera en la mente el nuevo sentido de "punto", que en el siglo XIV ya no se refiere al signo gráfico de la notación litúrgica sino, en general, al sonido instrumental (*cf. Poema de Al-*

resante, sin embargo, no es eso, sino que se deja al arte del lector el modular según su antojo los sentidos del Libro, el recrearlo mediante su personal expresión. Estos versos son pura expresión de las vivencias del poeta, y a su vez han de continuar siendo expresados: expresión latente y patente, ambas integradas en el estilo, en la medula de la creación poética. El lector ascético, el que arrancaba las hojas juzgadas obscenas, modulará y matizará de un modo; el sensual, de otro. Para el uno será seso encubierto lo que para el otro será seso declarado. Aún hoy día los sabios siguen disputando en torno a ello. El Libro, expresión auténtica de una vida poética (de un vivir poético dentro de unos versos), se vitaliza, se torna un instrumento que cada uno tocará como guste o pueda, y la obra "bailará" así, al son que le toquen. Nos hallamos ante un problema de vida y arte, y no de moral o teología.

EXPERIENCIA DEL PROPIO EXISTIR DENTRO DE UN MUNDO OSCILANTE

El autor asoma una y otra vez por entre sus versos [1] para amonestar al lector acerca del recto (oblicuo) sentido de aquéllos; se integra así en la textura poética de la obra, y expresa su conciencia de existir auténticamente sobre la fluctuación de las ambigüedades que va produciendo. Ya he dicho que no hay aquí distinción posible entre texto y glosa —a no ser que digamos que el mismo autor crea el texto, la glosa y el método interpretativo, con lo cual llegaríamos a Cervantes, pero no a un texto dado y una glosa añadida por otra persona—. Lo principal sería pues, ese sentirse incluído en la misma fluencia de unas realidades cuyo existir consiste en ofrecer aspectos dudosos y vacilantes.

Hace años, tratando de Cervantes, mencioné aquel texto esencial

fonso Onceno, 409-410: la farpa de don Tristán / que da los puntos doblados), como parecería subrayarlo la palabra "instrumentos" en el primer verso de la copla. Por consiguiente, "ý faz punto y tente" = 'dá la nota y sosténla'. (Debo esta observación a la amabilidad del señor Daniel J. Devoto.)

[1] Ver antes página 418, nota 1. Comienza la intromisión personal ya en el prólogo en prosa: "E ruego e consejo a quien lo oyere ...lo primero, que quiera bien *entender* e bien juzgar la mi entençión porque lo fiz, e la sentençia de lo que y dize, e non al *son feo* de las palabras. E segu[n]d derecho, las palabras sirven a la intençión, e non la intençión a las palabras" (página 6 de la edición Ducamin).

del *Quijote:* "Andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan..., y así, eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa" (I, 25). El mundo en torno a Don Quijote y a Cervantes aparecía inseguro, tratárase del yelmo de Mambrino o de la noción de bien y mal [1]. Para explicar esa radical estructura del libro máximo de la literatura española no acudiría hoy, sino muy cautelosamente, al pensar del Renacimiento, y pondría, en cambio, mayor acento en la interna continuidad de la existencia hispánica y en los años vividos por Cervantes en tierra de moros. Una vez conocidos la clave poética y los enlaces históricos del *Libro de Buen Amor* no será difícil hacer perceptible la semejanza entre las maneras artísticas de Juan Ruiz y las de Cervantes, sin que esto quiera decir que el Arcipreste sea la "fuente" de Cervantes.

El yelmo de Mambrino y la bacía de barbero son fenómenos que ocurren en la existencia de una persona, y son tan reversibles y mudables como todos los que hallamos en el Arcipreste y en toda obra española fundada en la experiencia existencial del que escribe. Alonso Quijano se desliza en Don Quijote, y éste se "envaina" en aquél, del mismo modo que el Arcipreste entra y sale en don Melón de la Huerta, o Trotaconventos en la Vieja y en Urraca, o el Buen Amor en el Loco Amor, o la sensualidad en la religión. Cervantes, él y no su sombra didáctica, asoma también por entre las páginas del *Quijote* para vaticinar su traducción a todas las lenguas, o para decir altivamente al lector que le dé gracias más por lo que ha dejado de escribir que por lo que ha escrito. En la segunda parte, el personaje se despega del plano de la ficción central para discutir, en otra ficción desglosada de la primera, con el intruso Don Quijote de Avellaneda. Magia prodigiosa que renovará la literatura de Europa y que sume sus raíces en el estilo islámico-cristiano de la vida española, un estilo que en el *Quijote* se entreteje con el neoestoicismo, con el erasmismo, con la angustia de existir del hispano. Por la abertura de España, la cultura islámica, muy paralizada desde el siglo XIV se hizo universal, moderna y apta para crear horizontes de arte siempre renovables. Sin aquella magia y sin aquel radical personalismo, ni Juan Ruiz ni Cer-

[1] Ver *El pensamiento de Cervantes*, pág. 80.

vantes hubieran vertido la totalidad de su existir —cuerpo, alma, mente— en la originalidad única de sus creaciones. Sin aquella magia, Santa Teresa no habría intercambiado su existencia con la del Niño Jesús: "Yo soy Teresa de Jesús — Yo soy Jesús de Teresa". Ni Velázquez habría pintado *Las meninas* y *Las hilanderas;* ni los españoles usarían al escribir las letras mayúsculas de acuerdo con un sistema estimativo incomprensible para el mundo intelectualizado: el monárquico escribe "Rey" con mayúscula, y el republicano con minúscula, es decir, lo mismo que el Arcipreste quiere que entendamos su Libro, "puntándolo" según el aire de nuestra total existencia. Las letras se tañen como "instrumentos", y se modula su expresión en tono mayúsculo o minúsculo según el humor y el afecto de cada uno.

Hora sería, por consiguiente, de ordenar nuestros juicios sobre la literatura española de acuerdo con su auténtica realidad, y de devolver a la historia integral de Hispania lo que integralmente le pertenece. El texto del *Libro de Buen Amor* posee diferentes sentidos, e incluye además la manera en que autor, personajes y lectores viven esos diferentes sentidos. El *Quijote* es asimismo un texto, un libro de caballerías, que cada uno, dentro y fuera del libro, interpreta y vive desde el fondo de su existencia. Hace veinte años llamé la atención sobre el título de una perdida comedia de Cervantes, *El engaño a los ojos,* y lo relacioné con la íntima textura de su obra total. De ahí la idea, que vengo ampliando desde hace tiempo, de que la obra cervantina es una continuidad iniciada en *La Galatea* y cerrada en *Persiles,* reflejo de la ineludible e infragmentable totalidad del impulso artístico del autor. El que el *Quijote* sea lo más logrado y universal de aquella obra, no afecta a la exactitud de mi idea. También el río Nilo inicia su curso en tenues fuentes y extraños saltos antes de alcanzar la noble serenidad de su cauce fecundo y deshacerse en el laberinto de su delta. El *Persiles* sería el delta de la corriente poética de Cervantes, próxima ya a disolverse en el mar de la eternidad. Mas hay que dejar para otro momento el ensanche de tales ideas, tan digresivas como inevitables en este caso. Gracias sean dadas al buen Arcipreste, cuya voz recia, "tumbal", viene a alentarnos en la ardua y grata tarea de hacer entendible lo que no lo era.

Los cambiantes sentidos del libro del Arcipreste o la insoluble

ambigüedad del yelmo de Mambrino nada en común tienen con el problema de conocer la realidad de los objetos; son sencillamente los modos en que cada uno vive las realidades conexas con el proceso de su existencia. No se aspira a aislar lo objetivo sino a mostrar el impacto del objeto en la vida del sujeto, con lo cual —dicho sea de paso— la ciencia se hace imposible. En Cervantes, por ejemplo, el verbo *parecer*, en torno al cual se articula su estilo, no refiere a la distinción entre fenómenos y esencias racionalizadas, sino a algo como esto: 'dado que soy así o estoy en tal situación, tal objeto se me aparece en tal forma'. Una existencia sería el resultado de una indefinida serie de "pareceres"[1]. Se procede en la vida según parece que hace al caso, sin aislar nunca el "caso" de la vida. Lo cual es muy distinto de usar el "parecer" como medio para llegar al "ser" de la realidad del objeto o del sujeto objetivado, separándolo de las apariencias, y usando el yo racional y despegado de sus circunstancias como un tajante escalpelo, como un órgano pensante. Es lo que hizo Montaigne: "Les autheurs se communiquent au peuple par quelque marque *particulière* et estrangère; moy, *le premier*, par *mon estre universel*, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien ou poete ou jurisconsulte" (*Essais*, III, 2).

Porque el yo se abstrajo y se universalizó, eludiendo las situaciones de la vida particular de cada uno, fué posible conocer las realidades abstractas, y los conceptos de que se vale la ciencia, a la que nada interesa el dolor de estómago o el buen humor del científico. El resultado de tales abstracciones ha sido la espléndida victoria del hombre occidental sobre la naturaleza, la codificación de las leyes naturales.

[1] Se trata de un *parecer* cuyo último término no es un objeto para la mente (físico o ideal) sino una estructura de vida: la mía, la del prójimo, la del animal, la de una cosa. El parecer refiere a algo dado que se integra o puede integrarse en la estructura de un vivir consistente en acciones y posibilidades. El yelmo de Mambrino lo será, o no lo será, según la unidad de vida en que se estructure. En virtud de esa ontología vital (característica del mundo hispano-islámico-judaico) pudieron adquirir realidad personalizada el pulpo y el instrumento de música en el *Libro de Buen Amor*, o Rocinante y las yeguas de los yangüeses en el *Quijote*. El Libro del Arcipreste ofrecerá tantos aspectos como vidas tengan sus posibles lectores. Para el español, los aspectos (los pareceres) se resolvieron en estructuras de vida, tan necesariamente (tan históricamente) como para el francés o el italiano se resolvían en objetos mentales.

Pero aquel triunfo también ha sido ambiguo, como el del Bueno y el Loco Amor, ya que esa abstracción ha significado, no sólo el abstraerse de la mente pensante, sino el de la totalidad del hombre existente. De máquina pensante, el hombre se ha vuelto tornillo de máquina, y ha perdido la facultad —por desuso— de engranar la vida en torno con la totalidad de su persona. En lugar de ingeniero de su vida, el hombre se ha convertido en testigo inconsciente de lo que le pasa, y ya nada le "parece" nada. Para que algo le "parezca", se lo tienen que decir los periódicos, la radio, los libros, o el mazazo cruel de un destino sangriento. Las acciones humanas se han desintegrado de todo posible fin, y la abstracción racional ha venido a desembocar en un mundo de apariencias también mágicas, útiles para satisfacer necesidades biológicas, pero nefastas para la dignidad angélica y creadora del ser humano.

Las consecuencias literarias de ambas tendencias han sido divergentes. El Arcipreste invita a poner en acción la totalidad de la persona:

Bien o mal cual puntares, tal te dirá ciertamente (70),

puesto que lo seguro no son las cosas —blancas, negras; buenas, malas— sino lo que *tú* seas frente a ellas. Como retroceso ante esa realidad mágica y temblorosa, el sujeto integral que la vive se afirma prodigiosamente en su existir. Dado que el mundo se tambalea, afirmemos sobre él los talones de nuestra voluntad y de nuestro brío, sin el cual esfuerzo, Castilla y luego España, serían hoy una prolongación del Norte de África, sin Cervantes, sin Goya, y sin mil otras valías. De la tendencia cartesiana, del hombre encerrado en sí mismo aislado de Dios y del mundo, brotó en los siglos XVII y XVIII, la magnífica literatura de la Francia pensante. Ambas concepciones de la vida han tenido resultados tan *modernos* y *valiosos* unos como otros, puesto que sin la levadura hispano-oriental, la literatura de Europa sería de una insufrible insipidez, y, para decirlo todo, ni el teatro ni la novela franceses existirían [1].

[1] Lo del teatro lo sabe, o debiera saberlo todo el mundo; lo de la novela sorprenderá más, aunque los franceses del siglo XVII tenían clara noción de lo que les faltaba, y por eso Corneille fué a buscar el drama y la comedia al teatro de España. Le Sieur d'Audiguier, traductor en 1614, de las *Novelas*

El hombre que lleva a cuestas sus circunstancias particulares, como el caracol su casa, es tan moderno artísticamente como aquel otro que recorta asépticamente su inmanencia en un exterior vacío de pareceres y de circunstancias que lo trasciendan. De aquí emerge el bellísimo soliloquio de los héroes de Racine, posible después de afirmaciones cornelianas como ésta: "Je suis maître de moi comme de l'univers". Durante dos siglos la literatura francesa se olvidó de que existía un mundo en torno, sobre el cual caminan los pies limpios o sucios de las gentes, con hambre de pan, de Dios, y, a veces, de Satanás. A este arte sin mundo —cuyo tema era el pensar y el sentir, más bien que la proyección exterior y el contenido del pensar y del sentir—, se llamó "buen gusto"[1]. Si hubiera continuado por ese camino, la literatura se habría convertido en su propio espectro; mas, por fortuna, el europeo romántico volvió a abrir los ojos, y las realidades que integran la experiencia total de la vida volvieron a surgir. Las personas ya no se construyeron sólo sobre lo que "debe ser", sino además, sobre su enlace con el acontecer del mundo en torno; en la unidad volitiva convergerán el que se es y el que se quiere ser, con mutua penetración de uno en otro. Entonces se vuelve a España, aunque sin saber que tal cosa significaba volver a las formas de vida y arte del pescozudo Arcipreste, antecesor de Cervantes. Stendhal, en *Le rouge et le noir*, dice de Julien Sorel: "Son imagination remplie des notions les plus exagérées, les plus espagnoles... Son âme était dans les nues..." Julien Sorel leyó también un libro de caballerías: el *Memorial de Santa Helena*. Gra-

ejemplares, de Cervantes, dice en el prólogo: "Les Espagnols ont quelque chose par dessus nous en l'ordre et en l'invention d'une histoire".

[1] En su origen el "buen gusto" no fué, como más tarde, una forma elusiva de juicio estético, un criterio abstracto y suprapersonal, que atiende más a lo malo ausente que a lo bueno presente. Menéndez Pidal ha hecho ver que la expresión "buen gusto" se originó en España, y al parecer fué lanzada a la circulación por la reina Isabel la Católica: "El que tenía buen gusto, llevaba carta de recomendación" (*La lengua de Cristóbal Colón*, 1942, pág. 59). Añadamos que el dicho de la Reina se conoce gracias a Melchor de Santa Cruz, *Floresta general*, n. 73. El "buen gusto" español fué al principio el que la persona mostraba en su vivir; al ser exportada a Europa, la frase se convirtió en "le bon goût". "Elle ne trouve pas ce procédé d'un trop bon goût" (madame de Sévigné).

cias a esa lectura, su vida escapa a la prosa, se le va hacia el papel que quiere representar y a la vez hacia lo que sigue siendo entre los bastidores de su propia existencia. ¿Entonces quién es Julien Sorel? Pues es lo que es el arcipreste de Hita, y Don Quijote, e Ibn Hazm, quienes son a la vez temas de su vida poética y de su vida real. Tras ellos se columbra la innumerable hilera de personas-personajes, desdoblables y reversibles, cargados con el sueño-vigilia de sus existencias. ¿Y quién es Madame Bovary? ¿Una provinciana sin relieve? ¿Un personaje de novelón romántico? Como en todo personaje de novela, lo que en ellos hay es un ser humano que pretende forjarse su existencia tañendo a su modo el "instrumento" del mundo, del "mundo todo". Para ello es indispensable que el ser vivo penetre en la zona creada por su impulso vital, y que aspire a trabajarse su existencia entre el anhelo y el desengaño. Fragmentaria y mezcladamente, es lo que ya encontramos en el *Libro de Buen Amor:*

"Si algunos... quisieren ['si les pareciere bien'] usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello" (pág. 6).

IMPULSO VITAL, FATALISMO Y PERSONALIDAD

Pero no sólo hay en el *Libro de Buen Amor* fantasmagorías evanescentes, dibujos animados cuyas formas se truecan y superponen sin cesar. Bajo la mutación de colores, sentimientos, personajes y sentidos yace algo que no es simple aspecto migratorio —arabesco—, a saber: la tendencia o impulso vital expresados por cada ser vivo o inyectado de vida, cada uno de los cuales está animado por lo que Dios o los astros pusieron en él como determinación fatal de su existencia. Esas existencias se expresan desde dentro de sí mismas, y así aparecen caracterizadas o personalizadas, y no meramente descritas o narradas:

> Vino el cabrón montés, con corços e torcazas,
> deziendo *sus* bramuras e muchas amenazas (1.091).

Las bramuras y violencias del lujurioso animal son las *suyas,* no las que le asigna el poeta. Viene a continuación el buey, animal grave y desmayado, harto de arar la tierra:

Vino *su* paso a paso, el buey, viejo lindero (1.091),

con el *su* exclusivo y fatal. Las adjetivaciones y determinativos esenciales crean figuras acabadas, vivísimas, a las que se ajusta la retina con pleno asentimiento:

Sey como la paloma, limpio e mesurado;
sey como el pavón, loçano, sosegado (563).

No hay receta de ningún tratado poético medieval, que pueda dar la razón de un arte tan delicadamente vitalizado:

El pulpo a los pavones non les dava vagar...
como *tiene* muchas manos, con muchos puede lidiar (1.116).

Cada ser viviente aparece clavado sobre la cualidad que lo distingue [1], no como un naturalista —o moralista— hubiera hecho, sino desarrollándola en expresión, procediendo desde su "dentro" hacia su "fuera", y solicitando nuestra simpatía y conformidad. No conozco obras de la misma época en que tales notas abstractas aparezcan con tal vivacidad figurativa e irónica, sin aire de haber sido superpuestas a su tema por el poeta:

Estaba delante [de don Carnal] el su alférez *homil*,
el inojo fincado, en la mano el barril;
tañía a menudo con él el añafil (1.096).
Todos *amodorridos* fueron a la pelea...
El primero de todos que ferió a don Carnal
fué el puerro *cuellialvo* (1.101-1.102).
Aí andava el *atún* como un bravo león,
fallóse con don Tocino, díjole mucho baldón;
sinon por doña Cecina quel desvió el pendón,
diérale a don Lardón por medio del coraçón (1.106).

[1] La referencia a la fatalidad de la condición humana es tema usual entre pensadores árabes: "El que conoce a fondo lo que son los temperamentos o complexiones morales de los hábitos humanos, así los laudables como los vituperables, sabe perfectamente que nadie es libre o capaz de hacer algo diferente de lo que hace, es decir, de lo que Dios crea en él... El hombre de feliz memoria no puede menos de recordar, como el de memoria torpe no puede menos de olvidar, etc." (IBN HAZM, *Historia crítica de las religiones*, trad. Asín, III, 277).

Hay en la anterior copla 23 vocales de tono grave *(u, o)*, 10 de las cuales están acentuadas, lo cual está en armonía con el sonido de la palabra *atún*, y con la importancia y gravedad de su papel combativo. Óigase, en cambio, la clara y aguda tonalidad de la copla 1.105, cuyo tema es la anguila:

> De parte de Valencia veníen las *anguillas*,
> salpresas e trechadas, a grandes manadillas;
> davan a don Carnal por medio de las costillas [1],
> las truchas de Alverche dávanle en las mexillas (1.105).

[1] El que las "manadas" de anguilas batan las costillas de don Carnal supone que el poeta lo imagina nadando desnudo; la no expresada imagen del agua está presente en la "situación" poética. La igualmente tácita imagen del nadador marino-fluvial permite representarse a las truchas saltando sobre las mejillas de aquél. Tal es el esoterismo poético del *Libro de Buen Amor*, anticipo de los sueños y pesadillas del pintor Jerónimo Bosco, y que necesitaría un amplio comentario para desvelar su hermetismo, no menor que el de Góngora, si bien por diferentes motivos. Poseemos ya la insospechada clave para dicho comentario, imposible de hacer ahora. Hay que acercarse al Arcipreste olvidando las etiquetas abstractas de la retórica, y usando más bien los conceptos de "desliz, corrimiento, reversibilidad"; pero aplicándolos simultáneamente al sonido de las palabras, a las imágenes y a la representación de las personas. Sólo así haremos revivir el arte de un poeta que, *en lo esencial*, nada debe a la Europa cristiana ni a tópicos abstractos, y desde el cual presentimos los dibujos y la fantasía del Bosco y de Walt Disney —y por supuesto—, a Cervantes, Góngora, Quevedo y otros españoles. Daré sólo una muestra del comentario que nos haría falta. En la copla 1.089 el *ciervo* desliza su forma sobre la del *siervo*, y aparece haciendo *servicio*. En 1.090, la *liebre* se propone mortificar a la vieja doña Cuaresma. La imagen latente es un manto o ropón forrado de pellejos de liebres (o conejos), que se usaban mucho en aquel tiempo. El abrigo y calor que dan las pieles (a la vez muertas y vivas, puesto que la liebre está hablando) se vuelven *fiebre*, trasmiten *sarna* y los incómodos *diviesos* del cogote rozado por las pieles; cuando alguno de esos diviesos *le quiebre* ['se le reviente'], la vieja sufrirá tanto, que *más querría* estar en *mi pelleja*, ser como yo, liebre carnal, y no doña Cuaresma (todavía hoy se dice "no querría verme en su pelleja"). En 1.091 el *cabrón*, animal lujurioso, viene diciendo *braviuras*, palabra en donde coexisten *brama* 'celo' y *bravura;* de ahí sus *muchas amenazas*. El cabrón y su lujuria hacen imaginar sus amores con las brujas, y suscitan la diabólica ocurrencia de *enlazar* al cabrón con doña Cuaresma, ahora una bruja. El mismo frenesí verbal e imaginativo corre por todo el estilo de Juan Ruiz, un desliz, él mismo, de la forma de vida del estilo árabe. Aquí falla la "topología" literaria, porque lo que hay de valor en el Arcipreste no

La anguila está presente como colectividad deslizante y huidiza ("a grandes manadillas") y a la vez con su realidad extraacuática ("salpresas e trechadas"), conforme a la ley estilística de ambigua duplicidad que informa todo el libro. El aspecto de la anguila —ligereza y delgadez— se corre a las palabras en torno a ella, y se refleja en las notas claras y femeninas de la *e* e *i* acentuadas, en tanto que sólo hay dos *oes* inacentuadas y una *u*. La forma misma del lenguaje es así un elemento del juego artístico, tan bien llevado por el sutil maestro. Cada ser aquí presente se expande en adjetivaciones e incluso en armonías vocálicas, como en un orbe diminuto y congruente con su propio existir. La sinfonía verbal llega a un máximo cuando la vivencia del poeta se hinche de temas musicales:

El rabé *gritador*, con la su *alta* nota...
La viuela de arco faz *dulces* devailadas,
adormiendo a vezes, muy *alto* a las vegadas,
bozes dulzes, sabrosas, claras e bien pintadas (1.229-1.231).
El *finchado* albogón... la *reciancha* mandurria[1] (1.233).

Tal explosión de realidad vitalizada y humanizada es creación única del genio de Juan Ruiz; pero aquélla habría sido imposible, si la tradición arábigo-judía no hubiese nimbado con una aureola de valores todo objeto sensiblemente percibido. La vida era fluencia de impresiones sensoriales y bellas; la armonía musical "a las gentes alegra, todas las tiene pagadas" (1.231), y el poeta se deja mecer por tales dulzuras. Si su obra se hubiese limitado a la pura expresión lírica, a presentar un mundo de reflejos y ondulaciones de belleza, su arte no habría sentido tropiezo alguno. Pero es el caso que quiere además introducir acciones humanas, y éstas requieren un soporte moral, una meta y un camino, y la obra se pierde entonces en un dédalo, en meandros y confusiones. Es fácil para el poeta devanar los bellos aspectos de las cosas sensibles, sin entrar a averiguar de quién sean o para qué sean. Mas la dificultad comienza al intro-

son los tópicos o temas tales o cuales, sino una función estilística, una transposición al español de un procedimiento que de nada sirve, si el artista no es buen inventor en cada instante.

[1] *Reciancha*, en lugar del errado *neciacha* del manuscrito; es corrección de R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca*, pág. 65.

ducir vidas humanas en aquel delicioso juego, porque entonces hay que dirigirlas y que prever sus problemáticas reacciones, y todo lo que sabe el Arcipreste es que los astros intervienen en la condición humana —"cual es el ascendente e la constellación / del que naçe, tal es su fado e su don" (124); de todo lo cual Juan Ruiz no entiende "más que buey de cabestro" (151). Para complicar más las cosas, resulta que hay actos lícitos e inmorales, difíciles de compaginar con el gusto del "juntamiento con fembra plazentera" (71). Estas "fembras", seductoras y "doñeguiles", están bajo la vigilancia de la moral castellana y muy guardadas por musulmanes desconfiados, lo cual establece un cerco difícil de romper. En un plano más inmediato hay indiscretos que descubren la "poridad", y "mestureros" que lo embrollan todo. A veces, hasta la muerte se interpone, y arrebata a la mujer amada, pues vida y amor son igualmente inciertos. Hay también mensajeros infieles que guardan la presa para sí y dejan al amo en postura muy ridícula. El poeta amador pierde la brújula, porque nada es seguro en un mundo de situaciones reversibles, intercambiables. De ahí que sea tal vez mejor estarse en la cama, enfermo, que salir a caza de aventuras:

Moço malo, moço malo, más val enfermo que sano (945),

porque, en último término, "más es el ruido que las nuezes" (946). De ahí que la moral del libro corra sin rumbo; en principio, el "buen amor" debiera constituir su "dentro", y el "loco amor" "su fuera". Pero "bueno" y "loco" son a su vez como lo blanco y lo negro del ajenuz: cada uno sirve de envoltura al otro. De ahí que una vez se deslice la pluma, y el "buen amor" de Dios se vuelva el de Trotaconventos:

Por amor de la vieja e por dezir razón,
Buen Amor dixe al libro (933),

lo cual ni es chiste, ni deja de serlo, sino que es lo que el libro es de un cabo al otro. Quién sabe dónde está el *seso* fijo e inconmovible, si nuestros corazones van guiados por la mano de Dios y, además, por sus intermediarios los astros. Seguro, sin duda alguna, en cuanto a su fe cristiana (ahí están las cantigas a la Virgen), el alma poética del autor discurre a la vez por las sendas literarias y morales del Islam.

Cuanto se había escrito acerca de moral en la España cristiana anterior al siglo XIV, suena a ingenua puerilidad, si lo parangonamos con ese formidable y poco leído tratado de Ibn Hazm, *Los caracteres y la conducta*, que Asín nos hizo accesible ya en 1916. Nada se encuentra en la Europa de los siglos medios que se le pueda poner al lado, y hay que retroceder a San Agustín, a Plotino y a otros griegos para encontrar tan delicada percepción de los problemas del alma:

> Entre la turbamulta del vulgo ignorante he visto algunos hombres, aunque en verdad pocos, observar una conducta tan irreprochablemente justa y loablemente virtuosa, que nadie los aventajaba, ni aun el hombre sabio y prudente, consagrado *ex professo* a mortificar sus apetitos. En cambio, entre los que se dedican a los estudios científicos y que conocen perfectamente los preceptos religiosos de los profetas y las recomendaciones éticas de los filósofos, he visto muchísimos que aventajaban a los hombres más malvados de la tierra (pág. 25). Mantener a todas horas un mismo talante y aire de persona grave, para dejar a las gentes turulatas; adoptar una actitud de seriedad casi feroz y no permitirse jamás expansión alguna, son velos que para ocultar su propia estulticia emplean los necios cuando quieren gozar de autoridad ante el mundo (32). *No he visto cosa más parecida a este mundo, que las sombras chinescas de la linterna mágica;* son unas figuras montadas sobre una rueda de madera, la cual da vueltas con rapidez; *un grupo de figuras desaparece, cuando otro grupo asoma* (33).

He aquí un caso de confesión pública:

> Yo he tenido algunos defectos, pero asiduamente, con celo, he puesto gran empeño en corregirlos por medio de la disciplina ascética y estudiando lo que acerca de los hábitos morales y la educación de las pasiones enseñan los profetas y los más eximios filósofos antiguos y modernos... Uno de estos defectos era el mal humor y la ira violenta... Otro defecto era una inclinación irresistible a la burla en son de chiste, porque el hablar en serio me parecía fastidioso y propio de gente soberbia... Otro defecto fué una grande vanidad... Otro defecto era el hábito de ciertos movimientos extravagantes, contraído

desde la infancia por descuido y por debilidad de los miembros... Otro defecto era el amor de la fama y del prestigio científico... Otro defecto era un exceso tal de pudor, que llegué a sentir repugnancia absoluta y dificultad instintiva para el matrimonio... Causa de este defecto fueron algunos sucesos adversos que me acaecieron (45).

Uno de estos desengaños debió ser, según Asín, lo que le aconteció con una muchacha que vivía en el mismo palacio de su padre. Lo refiere en *El collar de la paloma*, y voy a transcribirlo para que se vea cómo era el panorama espiritual y artístico que tenía ante sí el hispano-cristiano que volviese su vista hacia el lado islámico:

> Respecto de mí os contaré que, siendo joven, frecuenté con amistad de amor a una muchacha esclava que habían traído a mi casa, y que entonces tenía diez y seis años. Era preciosa de rostro y de espíritu, casta y pura, modesta en su conducta, dulce de carácter, enemiga de burlas ociosas, adversa a la frivolidad, graciosa en sus formas, preocupada de conservar su velo, libre de vicios reprensibles, reservada en su habla; mantenía baja la vista... Se sentaba con gran compostura, su ademán era digno, y huía deliciosamente... Su rostro lindo cautivaba todos los corazones, y su actitud mantenía distante a quien se le acercaba... Me interesé en ella y me enamoré locamente, con exceso. Por espacio de dos años, traté con todas mis fuerzas de que me correspondiera, o de oír de ella una sola palabra además de lo que se acostumbra a decir delante de otros, y cuando alguien escucha. Mis afanes para conseguirlo fueron perfectamente inútiles. Un día, me acuerdo, había una reunión en mi casa en honor de una de esas personas para las cuales se organizan fiestas en las casas de los grandes. Se encontraban allá las mujeres de casa y las de mi hermano —que Dios le haya perdonado—... Las mujeres pasaron allí la mayor parte del día, y luego subieron a la alcazaba que hay sobre el jardín, y desde donde se domina toda Córdoba... Comenzaron a contemplar el paisaje por entre los miradores, y yo estaba entre ellas. Me acuerdo que traté de acercarme al mirador donde ella estaba, encantado de hallarme a su lado. Pero apenas me

hubo visto, se marchó a otro mirador con un gracioso movimiento... Conocía mi pasión por ella. Las otras mujeres no notaron lo que estábamos haciendo, porque había muchas y se movían de uno a otro mirador, para contemplar aspectos distintos de la región cordobesa. Dijeron luego a la muchacha que cantase, y tocó y cantó divinamente la canción que dice:

Me estremecía al contemplar el sol en su ocaso,
el sol que se ocultaba en su cámara secreta;
el sol tomaba la forma de una muchacha esclava...

El punteado de su plectro parecía golpear las cuerdas de mi corazón, y nunca he olvidado aquel día, ni lo olvidaré mientras esté en este mundo.

Y aquí, la prosa se desliza al verso, e Ibn Hazm escribe dos poesías, en que florece el tema de la huída de la amada, como en la antes citada a la puesta del sol.

Prosigue el relato de cómo su familia tuvo que mudarse a otro lugar de Córdoba, a fines de febrero del año 1009. Era en el momento de la ruina del califato y de las guerras civiles, funestas para su familia. Su padre, el visir, murió el 22 de junio de 1012, y entre las plañideras se encontraba la muchacha de sus amores.

Su vista despertó en mi memoria el amor enterrado en mi corazón... No había olvidado, sino que, al contrario, mi dolor se había hecho más intenso... Vinieron luego los golpes terribles del destino que nos hicieron abandonar nuestra morada; fuimos vencidos por las huestes bereberes. Salí de Córdoba el 13 de julio de 1013, y no volví a ver a la muchacha durante seis años... Regresé luego en febrero de 1019, y fuí a vivir con una de nuestras parientas; allí la vi y casi no la reconocí hasta que no me dijeron que era ella. Sus encantos habían bajado mucho, se había desvanecido el esplendor de su belleza, su gracia gozosa estaba marchita y se había ajado aquella tez, argentina como el brillo de una espada bruñida o de un espejo indio. [La causa era] no haberse cuidado y carecer de las atenciones de que gozó mientras estuvimos en el poder ocupándonos de ella continuamente... A pesar de todo, si hubiera logrado tener el menor contacto con ella, o si me hubiese tra-



Puerta del siglo XI, que se hallaba junto al altar mayor de la catedral de Roda, y en la que se armonizan el gusto cristiano y el arábigo musulmán. (Hispanic Society of America, New York.) (Véase pág. 44.)

tado con un poco de afecto, no habría cabido de gozo y hubiera muerto de felicidad [1].

Si alguien en la Edad Media cristiana hubiera escrito unas páginas como las anteriores, figuraría hoy en la galería de genios de la literatura europea, y téngase en cuenta que mi pobre traducción de una traducción no contiene las poesías intercaladas, ni muchos detalles que he omitido "brevitatis causa". Sobre aquel musulmán cordobés del siglo XI no han ejercitado su pericia los técnicos y catadores de la belleza expresada en palabras, ni los psicólogos han trabajado sobre esta deliciosa cantera. Sin embargo, según dicen los moros, "Alá sabe lo que es verdad".

Frente al Arcipreste se alzaba Ibn Hazm como un mundo de belleza e incertidumbre, de valores y de alegrías y a la vez de honda tristeza. No cabía ignorarlo, ni incluirlo en el marco de la didáctica moral, y Juan Ruiz lo resolvió en juego cómico y en ambigüedades aptas para eludir el insoluble problema. De ahí que la poesía personal y directa de *El collar de la paloma,* aparezca en el *Libro de Buen Amor* como una oquedad bien patente. Lo que en Ibn Hazm es poesía vitalizada de una vida, será en Juan Ruiz poesía de temas y de personajes ya estilizados, a través de la cual no osa mostrarse el hombre concreto que vive en un tiempo y en un espacio. El arte de Ibn Hazm tenía por fuerza que correr como un Guadiana por bajo de la Castilla épica y moral, forjada por los "omnes buenos" del conde Fernán González. Pero bastó percibir algo del rumor subterráneo de aquellas maravillas —que por cierto no eran las únicas—, para que el estilo del Arcipreste rezume brío y vitalidad que todavía nos maravillan. Su cancionero no es ya obra árabe, sino mudéjar, algo como el grabado —que doy frente a esta página—, de una puerta del siglo XV, que figuraba junto al altar mayor de la catedral de Baeza, y que la España en ruinas y ya sin conciencia de sí misma, vendió a la Hispanic Society de Nueva York. He ahí un marco gótico, cristiano-europeo, encuadrando una decoración en arabesco, de trazos abiertos, sin fin ni reposo, en procura del ser inasible, que alterna en "dentros" y "fueras", y salta de la alegría a la decepción, del amor bueno al amor loco, de Dulcinea a Maritornes.

[1] Traducción del texto inglés de A. R. Nykl, págs. 157-162.

Ahora bien, junto a la incertidumbre cómica y humorística corre a lo largo del *Libro de Buen Amor* una intuición de vitalidad y firmeza, y es la que expresa el vocablo *trabajar:* "El mundo por dos cosas *trabaja*", para nutrirse el hombre y para ayuntarse con la hembra (71). Broma o no broma, la mención de Aristóteles en ese pasaje descubre el interés del autor por la vida terrena, en tanto que nada se dice ahí sobre la aspiración ultraterrena, que didácticamente pensando hubiera debido ocupar el primer plano. Como quiera que ello sea, el Arcipreste trata secularmente el problema del vivir y lo centra en el trabajo vital, aunque nada diga en contra de la finalidad religiosa; fuera de reconocer, según antes vimos, que el servicio de Dios sirve de refugio a quien tiene mujer fea, o a la mujer cuyo marido es vil (1.627-1.628). El interés creativo del poeta, aquello en que puso todas sus complacencias, es el mundo de los seres vivos, o que el artista hace vivir con su poderoso estilo —aquel "galgo ligero, corredor y valiente". Cada persona, cada animal y cada cosa está vista en la perspectiva de su *trabajo* vital, doña Endrina, Trotaconventos, el pulpo, el buey, el atún, o los instrumentos de música. Esos seres no están sólo descritos, sino que están vistos, sentidos y expresados desde dentro de sí mismos, en proceso de *hadit*, de creación y de expresión, idea que ya nos es familiar. Y en el mismo proceso está incluso el *libro*, que vive e irradia sus versos bellos y "extraños", lo mismo que "el pulpo, como *tiene* muchas manos, con muchos puede lidiar". Este substratum de vida —creándose, viviéndose—, no está articulado con ningún sistema ni concretado en figuras de carne y hueso, y por eso el libro de Juan Ruiz no es drama ni novela, si bien en él hay gérmenes y posibilidades para ambos. Obra, sin duda, extraña e inquietante, que nos hace percibir muy de cerca el *trabajo* de la historia española, encauzada por la fuerza del destino entre Oriente y Occidente.

Por lo mismo, es tarea delicada deslindar en el Arcipreste —prescindiendo de lo revelado en la evidencia de su estilo—, qué sea cristiano y qué oriental. La misma ambigüedad de su poesía, ¿procede de los motivos antes indicados, o es también eco de las poéticas árabes?

Poesía —dice un autor persa— es el arte mediante el cual

las proposiciones imaginarias y sus deducciones se comportan de tal modo que pueden hacer que una cosa pequeña aparezca como grande, y una grande como pequeña; o hace que lo bueno tome el vestido del mal, y el mal el del bien. Actuando sobre la imaginación, excita la ira y la concupiscencia, y los temperamentos se exaltan o se deprimen. Con lo cual el poeta logra la realización de grandes cosas en el orden del mundo [1].

Así se justificaría el elogio de las "dueñas chicas", que ha de tener antecedentes orientales, aunque no los pueda precisar ahora.

Otro poeta dice: "El poeta no tiene más remedio que o contar mentiras, o hacer reír a la gente, pues la poesía sigue la vida humana y la naturaleza, las cuales pertenecen a las vanidades de este mundo y son radicalmente falsas" [2]. Un célebre asceta, nacido cerca de Alepo y contemporáneo de Ibn Hazm, Al-Ma'arri, sabe que "hay hombres de mente aguda que me llaman asceta, aunque se engañan en su diagnóstico; a pesar de disciplinar mis deseos, he abandonado los placeres terrenos porque los mejores de éstos se retiraron de mí" [3]. Todo lo cual hace percibir algo de la dirección y de los supuestos poéticos del Arcipreste, independientemente de que también conociera la poesía de los "clerici vagantes", los "fabliaux", las cantigas de serrana, y cuanto hace de él un poeta cristiano y europeo a la vez que islamizado. Por eso lo hemos comparado a las obras de tipo mudéjar. Lo fundamental de su arte yace, sin embargo, en la vitalización, en la humanización de sus temas, lo cual le vino sin duda del Oriente. El poeta persa Minuchihrī (siglos X-XI) dice que la caravana camina "midiendo con sus pies las jornadas como el agrimensor mide el terreno". Y la nieve se derrite "como el enfermo a quien consume la tisis" [4]. Para el antes citado Al-Ma'arri, "el tiempo es silencioso, mas sus acontecimientos le prestan voz alta, y así parece hablar" [5]. Leyendo u oyendo expresiones de este tipo se formó la capacidad expresiva del Arcipreste.

[1] *Chahār Maqala* (cuatro discursos), por Nizâmi i 'Arudī i Samarqandī (hacia 1150), *ap.* E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, 1906, pág. 13.

[2] R. A. N. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, pág. 51.

[3] R. A. N. Nicholson, *ibid.*, pág. 125.

[4] E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, 1906, pág. 32.

[5] R. A. N. Nicholson, *Studies in Arabic Poetry*, pág. 59.

HACIA EL SENTIDO DE TROTACONVENTOS

El nombre es ya revelador del ánimo peregrinante del Arcipreste —afán transeúnte de quien desliza su mirada por sobre "todas las cosas", sin hacer posada estable en ninguna de ellas. Tal vivir es un continuo pasar de este al otro aspecto, caminando, "trotando", yendo y viniendo de la ciudad a las sierras, del campo al mar de doña Cuaresma. Este tráfago desatado encuentra su correlato en la movilidad del mundo en torno, carente de reposo "sustancial", de "portus quietis", pues sólo nos enfrentamos con el inmediato y fascinante ajetreo del vivir, con la fluencia de los sonidos, instrumentados o no; con la deslizante vida del clérigo desde maitines a completas, con danzas, con ir y venir de mensajes de amor, con doña Endrina cruzando por la plaza, con las troteras baldeantes corriendo de convento en convento, dentro de los cuales también se camina y se trota del amor de Dios al amor de los arciprestes.

Se nos abre una seductora perspectiva. El caminar de uno a otro lugar, de uno a otro amor, es parangonable al traslado del pícaro de uno a otro amo, cada uno de los cuales aparece con su "dentro" y su "fuera" reversibles —el hidalgo del *Lazarillo* consta de un ilusorio "dentro" de hidalguía, y de un imaginario "fuera" de comida—. Los médicos del *Guzmán de Alfarache* son asimismo el aspecto ilusorio de las recetas que llevan en el bolsillo y que, al buen tuntún, reparten entre sus enfermos: "Dios te la depare buena", pues sólo Dios sabe acerca de la verdad del ser de las cosas. Los pícaros que pululan por esos relatos de los siglos XVI y XVII eran españoles incapaces de sentirse realizados expandiendo una dimensión heroica, porque carecían de ella; buscaban entonces refugio en las vidas de sus prójimos o en las cosas con que tropezaban en sus trotes a lo largo del vasto mundo, y entonces hallaban que nada poseía una objetividad sobre que apoyarse —la silla se hundía al ir a sentarse en ella, lo mismo que se esfumaba la virtud de la pretendida doncella. Todo parece y nada es:

Con su pesar la vieja díxome muchas vezes:
Acipreste, más es el roido que las nuezes (946).

Las peripecias del "mozo de muchos amos" son, en última instancia, como las andanzas amorosas del Arcipreste, un pasar por pasar sin demora posible. En la picaresca se intenta, una vez más, presentar la vida como un deslizarse sobre otras vidas, que existen como aspectos de una huidiza personalidad. El autor de obras picarescas no aspiraba a describir las costumbres, ni a presentar vidas fracasadas, ni a huir ascéticamente del mundo. Juan Ruiz, los pícaros y los ascetas pretendieron proyectar la única forma de vida que poseían en el mundo que les allegaba aquel no percibir sino aspectos de cosas y personas. El Arcipreste aceptó con alegre sonrisa el divertido brincar y trotar de los datos de su experiencia (formas, colores, sonidos, movimientos), que lo llevaban de uno a otro aspecto de las cosas; mas, en el siglo XVI, los ascetas se enojaban terriblemente al enfrentarse con el puro engaño del mundo [1]. El español del siglo XVI se sentía mal a gusto en aquella morada que le legaron los alarifes y albañiles del espíritu islámico, reforzada luego por la desesperación judaica; pero como además estaba animado por impulsos y propósitos desconocidos al Oriente, no se resignaba a aquel darse continuamente de bruces con el mundo evanescente que su ineludible historia le había legado. Su cristianismo —y aun en parte su judaísmo—, le hacían desear realidades y valores cuya ausencia no inquietaba al musulmán, pero sí al español, que se retorcía desesperado bajo la mole de los tratados ascéticos (varios millares), o caminaba sin rumbo por sendas engañosas. En aquellas "atalayas de la vida humana", alzadas por la picaresca, el

1 "¡Oh, si mirasen los pecadores cuán en posta corre el mundo; cómo se acaban los reyes en breve; cómo fenecen los sumos pontífices y los príncipes y poderosos, para que no amasen cosa tan inconstante y variable" (Beato Alonso de Orozco, *Victoria de la muerte*, cap. 20). "No hay embaidor semejante al mundo; no hay nigromántico tan sutil que así forme en el aire torres de viento y figuras hermosísimas... Todo camina con cautela y engaño; todo va fundado sobre falso... Cuando no hubiera en el mundo otra cosa, sino esta fiera de la muerte, que tan suelta, libre y cruel anda, no dejando ramo verde, ni fuente clara y pura que no corte y enturbie..." (Alonso de Cabrera, *Sermones*, en *Nueva Bib. Aut. Esp.*, III, 282).

verdadero protagonista no es el pícaro sino el mundo en torno a él, que tercamente afirma su irrealidad, su mera apariencia, frente al insensato que pretendió hallar en él una base más sólida:

quien más de pan de trigo busca, sin de seso anda (950).

Es lo que, en otros términos, oiremos clamar a Don Juan en *El burlador de Sevilla:*

Mas ¡ay! que me canso en vano
de tirar golpes al aire.

Fué siempre enigmática para mí una personalidad como Tirso de Molina, buen fraile sin duda, y autor de comedias en donde, entre otras cosas, se afirma que en aquel Madrid del siglo XVII, hasta los ángeles estaban "encinta", porque "doncella y corte son cosas, que implican contradicción". Con nuestro hábito de no sorprendernos al tropezar con los extraños fenómenos de la historia hispánica, hemos aceptado como normal el que a Tirso le llamaran el "Boccaccio español". ¿Pero qué forma de vida, qué "categoría" histórica sería apta para asir una tan extraña existencia? Creo que, en sus perfiles decisivos es aplicable a Tirso el mismo esquema que se nos ha revelado al contemplar al Arcipreste en su auténtica historia. Yendo derechos a nuestro propósito, afirmaremos que el personaje del Burlador al cual debe Tirso su valor perenne, sólo adquiere sentido si lo confrontamos con las formas de vida de la España islámica, con el Arcipreste y con Ibn Hazm. El tipo de Don Juan carecería de sentido en la literatura de la antigüedad o en la de Europa. Los antecedentes folklóricos que se han alegado en este caso quedan reducidos a brumosas anécdotas. Mas Don Juan salta de uno a otro amor como el personaje del Arcipreste en su Cancionero, que engarza "aspectos" de amor en una progresión de inconcluso arabesco, sin afincarse en una base de inconmovible humanidad [1]. El promorfo

[1] La contraprueba de ello nos la da en seguida el *Dom Juan* de Moliere, que vive entre engaños. con firme conciencia de que son engaños: sabe que no "se sabe". "*Sganarelle.* Comment, Monsieur, vous êtes aussi impie en médecine? *Dom Juan.* C'est une des grandes erreurs qui soient parmi les hommes... Pourquoi veux-tu que j'y croie?" (III, 1). Pero hay algo en que además cree y que da a su vida un cimiento de realidad sustancial y terrena. Cuando el mendigo

de tal personaje, sólo posible en el mundo islámico, aparece a comienzos del siglo XI en la obra de Ibn Hazm, y me imagino que antes y después de él se hallarán antecedentes y réplicas. Siempre hubo y habrá hombres que se comporten como Don Juan, pero sólo la literatura árabe y luego la española han poseído medios "apercipientes" para convertir en forma de arte la vulgaridad de amar a muchas mujeres y hastiarse pronto de todas ellas. El árabe y el español islamizado percibieron en ese hecho un ejemplo más que corroboraba su convicción de que el mundo, por unos u otros motivos, era un desfile de aspectos pasajeros y engañosos. La capacidad de posarse literariamente en el amor de una mujer exclusiva la adquirieron los españoles en su trato con las letras de Italia y con el neoplatonismo del Renacimiento (Garcilaso, Herrera, etc.). Durante la Edad Media, o estuvo ausente el tema de amor, o fué tratado como una serie de experiencias sucesivas, como una fluencia erótica. Es lo que acontece en el Libro de Juan Ruiz o en las serranillas del marqués de Santillana (dejo a un lado la bruma mítica de los amores caballerescos, influídos por la "materia de Bretaña").

El donjuanismo artístico (los intentos de "biologizar" a Don Juan son una ingenuidad sin trascendencia) entró en la literatura para animar la creencia de que cualquier aspecto de la realidad se desvanece al ir a apoyar sobre él un afán volitivo, es un espejismo como el padecido por el alano que llevaba la pieza de carne en la boca:

con la sombra del agua, dos tantol'semejaba,
cobdicióla abarcar, cayósele la que levava.

se niega a jurar, según le exige don Juan para entregarle un luis de oro, aquel racionalista del siglo XVII acaba por dárselo a pesar de todo: "Va, va, je te le donne *pour l'amour de l'humanité*" (III, 3). Volvemos a hallar así el mismo radical contraste entre España y Francia ya observado en el siglo XI y en el XIII (Santiago y la cabeza del Bautista en Saint-Jean-d'Angely; los reyes que curan lamparones y Alfonso el Sabio que se burla de ellos; los caballeros de la *Crónica general* que esperaban ir al cielo muriendo a manos de los moros y el "seigneur" de Joinville que lanzaba aquel "nous ne le crûmes pas", precursor de las denegaciones críticas del Dom Juan molieresco). Creencia a un lado del Pirineo; averiguación cognoscitiva, al otro. Gentes recluídas en el paraíso o en el infierno de sus propias almas, gentes que se olvidan de lo que sienten dentro de ellas para salir a averiguar qué sean la realidad y la humanidad en torno.

Por la sombra mentirosa, e por su coidar vano,
la carne que tenía, perdióla el alano (226, 227).

El mancebo arriscado que pedía a sus padres que lo casaran con tres mujeres, acabó por reconocer que de una le sobraba la mitad, etc. Siguiendo ese rumbo, adquirió trascendencia humana y poética el hecho reprobable de burlar a las mujeres, puesto que a la postre el verdadero burlado era el burlador, que se cansaba en vano de "tirar golpes al aire". Las amadas del "proto Don Juan" Abū'Āmir iban pasando por su existencia hastiada como las imágenes de la linterna mágica se sucedían en la retina de Ibn Hazm, que escribe acerca de ambos hechos desde el centro de su posición islámica frente al mundo. Mas hay que transcribir este bello pasaje:

> Cuando Abū'Āmir veía a una muchacha esclava que le agradaba, la urgencia y la inquietud por poseerla, de tal modo se apoderaban de él, que acababa por lograrla aunque tuviera que vencer dificultades más duras que la espina del tragacanto. En cuanto estaba seguro de tener a la muchacha en su poder, su amor se cambiaba en desvío, y la ansiedad por tenerla, en ansiedad por deshacerse de ella; y su anhelo de ella en anhelo de apartarse de ella, y la vendía al precio más bajo —tal era su costumbre—, hasta despilfarrar decenas de miles de dinares. Aparte de eso —apiádese Dios de él—, era hombre culto, perspicaz e inteligente, de noble ánimo, amable, ingenioso, de gran distinción, de rango elevado y con gran poder [1].
>
> Lo hermoso de su rostro y lo perfecto de sus rasgos no caben en ninguna descripción, y toda imaginación resulta débil para describir el más mínimo detalle de su belleza... Los viajeros se apartaban adrede de su camino, a fin de pasar por la puerta de su casa, sita en la calle que empieza donde está el arroyo

[1] Dice Tirso de Don Juan:

Como no le entreguéis vos
moza o cosa que lo valga,
bien podéis fiaros de él;
que en cuanto en esto es cruel,
tiene condición hidalga.

(*El burlador de Sevilla*, mi edición, II, 161-165.)

que corre junto a la puerta de nuestra casa al Este de Córdoba, y sigue hacia el palacio de Az-Zāhira... Hacían eso sólo para lograr una mirada de él.

Muchas jóvenes esclavas murieron a causa de su amor; se enamoraban apasionadamente y se entregaban del todo a él; y las traicionaba en las esperanzas que pusieron en él; y viniendo a ser rehenes del infortunio, la soledad las mataba.

Conozco a una de esas muchachas esclavas llamada Afra; recuerdo que no ocultaba su amor por él en donde quiera que se sentase, y sus lágrimas nunca se secaban...

Él mismo me contó, hablando de sí mismo, que estaba cansado de su propio nombre, además de todo. Cambiaba de amigos muy a menudo, a pesar de ser joven; no se apegaba a ninguna clase de vestidos... Sobre este tema digo:

No prendas tu esperanza en quien se aburre tan ligeramente:
En un hombre así no cabe confiar.

Deja el amor de un hombre de tal condición: Es un préstamo que hay que devolver [1].

En ese aristócrata, veleidoso y presa del aburrimiento, se halla la fuente remota de *El burlador* de Tirso, a través de una tradición cuyos eslabones es indiferente que toquemos o no con la mano [2]. La

[1] *The Dove's Neck-Ring,* trad. Nykl, págs. 106-107. D. K. Pétrof piensa que Ibn Hazm se refiere en este caso a "la figura enigmática de Ibn Abi 'Amir, que todo el mundo conoce como Almanzor" (pág. XXVII del prólogo a la edición árabe de Tawq al-Hamāma, Leyden, 1914).

[2] Sería fácil, por otra parte, demostrar con "hechos" que la tradición literaria del burlador se desarrolló en el marco del gran señor y de la esclavilla, del caballero y de la villana. Las serranillas del marqués de Santillana ven el tema desde el lado del gran señor, como un espectáculo objetivado y elegante. Cuando a fines del siglo XV el villanaje adquiere voz literaria en la *Celestina* y en las églogas de Juan del Encina, entonces el tema aparece así: "*Mingo.* Estáte queda, Pascuala; / no te engañe este traidor, / palaciego burlador, / que ha burlado otra zagala. / *Escudero.* Hideputa avillanado, / grosero, lanudo, tosco" (J. DEL ENCINA, edic. *Biblioteca Romanica*, pág. 67). En la obra de Tirso, siempre que el villano Batricio intenta oponerse a las galanterías de Don Juan con su esposa Aminta, el caballero le dice: "¡Grosería, grosería!" *(El burlador de Sevilla,* III, 1). La novedad de Tirso consistió en introducir también a la gran señora junto con las villanas engañadas, porque la nobleza era sentida entonces

enigmática personalidad del Burlador —nobles cualidades de gran señor en una vertiente de su alma, sensibilidad moral encallecida en otra—, esa personalidad adquiere ahora sentido histórico, como lo adquieren las metáforas poéticas procedentes de la literatura árabe en Lope, Góngora y Calderón, y tanta otra cosa, que a poca costa hallarán los interesados en salir de la abstracción histórica.

Tirso encuadró a su Don Juan en un marco católico, y lo concibió como contraste dramático con las gentes y las creencias en torno a él. Lo hizo por ser cristiano y vivir *también* en la tradición del personalismo renacentista. Mas la entraña misma de *El burlador* es incomprensible sin tener presente una estructura de vida en la cual los "aspectos" de lo humano se enfrenten con los divinos, y en donde tales aspectos se desenvuelvan en abierta y continua peregrinación. El Comendador se vuelve una estatua muerta y viva, y un espectro "muerto" y "vivo", portador de un mensaje divino, y pícaro que falta a su palabra y engaña a Don Juan, mejor caballero que aquel hombre-estatua-fantasma. Don Juan es simultáneamente bueno y malo, pues es capaz de arriesgar su vida por salvar la de su criado —como el Enrico de *El condenado por desconfiado*, también de Tirso, gran criminal e hijo abnegado todo en una pieza. El gran dramaturgo seguía inscrito —él y sus personajes— en la forma de vida que hemos descubierto en el Arcipreste de Hita.

La literatura española, como ninguna otra de Europa, practicó el arte de convertir ciertos personajes literarios en figuras vivientes: Trotaconventos, Celestina, Lazarilllo, Don Quijote, Dulcinea, Don Juan. La capacidad de dar vida —a veces internacional— a semejantes seres comenzó en el siglo XIV y se extinguió en el XVII [1]. Otras literaturas presentan este fenómeno en escala muy reducida, y sobre todo en otra forma. La literatura francesa de los siglos XVI y XVII dió vida a los *gargantúa* y a los *tartuffe* como superlativos de cualidades vi-

como oquedad y negación de sí misma, y tal era ya la forma en que el español del siglo XVII se enfrentaba con su vida.

[1] Un *tenorio*, nacido del drama de Zorrilla (1844), es una reencarnación de Don Juan y no habría existido sin éste. El Diccionario de la Academia usa la palabra ("donjuanesco, propio de un Don Juan"), pero no la registra, aunque *s. v. Juan* refiere a *Don Juan*.

ciosas (glotonería e hipocresía), no como representaciones totales de una persona. La lengua española es en cambio pobrísima, o más bien, incapaz de crear nombres de cosas basados en nombres personales: italiano *volt* (de Volta); francés *mansarde* 'bohardilla' (de Mansard), *silhouette* (de Étienne de Silhouette), *ampère* (de Ampère); inglés *watt*, *mercerize* 'tratar de cierto modo las fibras del algodón' (de Mercer); alemán *Ohm*, *Gauss* (de los nombres de esos físicos), etc. En español cabe llamar *churrigueresco* (de Churriguera) a una forma de arte, pero no a objetos del pensar científico, y escasamente a objetos comunes del tipo del francés *béchamel*, de Louis de Béchamel, despensero de Luis XIV. El mundo español, rebosante de conciencia personal y vacío de cosas, se descubre en el idioma una vez más [1].

El hecho de salir un personaje literario a andar por la calle, es correlativo de su existencia como figura imaginada y como persona de carne y hueso ante la fantasía del lector o espectador:

> cual palabra te dizen, tal coraçón te meten (Arcipreste, 95).

Cuando Alfonso de Paradinas terminó de copiar un manuscrito del *Libro de Buen Amor*, a comienzos del siglo XV, sintió aquella obra como una confesión personal, y añadió al final de su copia que Juan Ruiz compuso su libro "seyendo preso por mandado del cardenal don Gil, arçobispo de Toledo" (edic. Ducamin, pág. 327). Paradinas, un escolar muy estudioso, tomó a Juan Ruiz como un ser vivo, pues en 40 versos iniciales pide a Dios que saque "a mí, coitado, de esta mala presión... Mexías, tú me salva, sin culpa e sin pena" (1, 4). Con buen fundamento piensan Leo Spitzer y otros que esta prisión es puramente espiritual, la del mundo pecador; pero el copista salmantino y, con él, lectores muy calificados, han creído otra cosa. Nótese que Juan Ruiz achaca "esta coita tan maña", no sólo a sus pecados, sino a la mala obra de "traidores" y "mezcladores" (7, 10), que le han levantado culpas infundadas. Nos encontramos así, desde el comienzo del Cancionero, con el doble juego que correrá a lo

[1] No es que tales nombres falten en absoluto (*nonio*, *quevedos*, *simón*), pero son escasos comparados con los correspondientes extranjeros, y salvo *nonio* (invento del judío portugués Núñez), no se refieren a cosas inventadas o hechas por una persona. *Nonio* proviene además de *Nonius*, latinización de Núñez.

largo de todo él; aquí, entre el pecador y el delincuente, entre el hombre espiritual y el de carne y hueso, pues carecería de sentido aludir a traidores y mezcladores si el poeta sólo pensara en el tribunal divino, y no en el de los hombres. Dios no se hace eco de chismes.

El personaje poético prolonga hacia abajo su existencia y llega al plano de lo no poético, lo mismo que en *El entierro del conde de Orgaz*, de El Greco, el cuerpo glorioso del conde aparece por encima del cuerpo terreno de aquél. El personaje Juan Ruiz penetra así en la esfera de lo consabido al decir: "faz que todo se torne sobre los mezcladores" (10), lo mismo que cuando se declara más ignorante "que buey de cabestro" (151). El lector se coloca a nivel con este ser visible y tangible, y lo toma por una figura real que habla en primera persona. En la proyección de la obra poética sobre el lector se refleja su ambivalencia "centáurica", lo cual importa mucho más que si el Arcipreste fué en efecto un señor Juan Ruiz, preso o no preso por el arzobispo de Toledo.

Por el mismo portillo que hizo posible escapar al Arcipreste de su recinto poético[1] y aparecer como un clérigo pescozudo, sensual y alborotado, por la misma abertura se deslizarían más tarde Trotaconventos, Celestina y sus semejantes literarios. De nada sirve que la lógica racionalista disuelva estas figuras en temas impersonales. Más en lo cierto estaba aquella insensata mujer del *Corbacho*, que fuera de sí por haber desaparecido su gallina, pedía a gritos que le llamaran "a Trotaconventos, la vieja de mi prima, que venga y vaya de casa en casa buscando la mi gallina". También Balzac, en el delirio de su agonía, cuando las supremas verdades comienzan a asomar, reclamaba como último asidero para su esperanza, la presencia del doctor Bianchon, el médico de sus novelas.

Una vez fuera de su marco, Trotaconventos se vuelve trotaconventos: "lo que más de esto siento —dice Pármeno en la *Celestina*— es venir a manos de aquella trotaconventos, después de tres veces emplumada" (acto III). De no haberla eclipsado su colega Celestina, trotaconventos habría sido el nombre de la alcahueta en es-

[1] Recordemos que cuando el peregrino griego puso en duda el auxilio personal de Santiago en la conquista de Coimbra, el Apóstol se le apareció y le mostró las llaves de la ciudad que iba a entregar al rey Fernando I.

pañol. Los nombres de origen literario (con excepción de *quijote)*, son expresiones antonomásticas de tipos ya existentes: celestina-alcahueta, lazarillo-guión, Don Juan-burlador.

Interesa ahora analizar el origen árabe de la alcahueta, *alqawād*, y de sus conexos *alcabuete*, *alcabote*, *alcayuete;* cat. *arcabot*, gall. *alcayote*, prov. *alcaot*, *alcavot*. El segundo diptongo de *al-qawwād* (en hispano-árabe *caguid*, de *al-qawwèd)* se equiparó al de *puarta*, *puerta*, y fué expresado como *o* en catalán, provenzal y gallego, que no diptongan esa vocal. *Al-qawwād* se dijo primero de quien llevaba un caballo de regalo, de parte de su amo; siendo eso un medio de captarse la simpatía del marido a fin de llegar a su mujer, la intención significativa se desvió hacia la acción de seducir [1].

No es, por consiguiente, en la literatura latina en donde debe buscarse el tipo de Trotaconventos, sino en la tradición árabe y en la vida española penetrada de aquélla. "Otros y ha que se trabajan de

[1] *qādabo* 'le trajo un caballo'; *qāda* 'actuó como alcahuete respecto de su propia mujer, por haber recibido un regalo de caballos' (LANE, *Lexicon)*. Nótese una vez más el carácter migratorio de la noción de persona: la misma palabra designa al alcahuete y al alcahueteado, porque en éste se infunde la condición de quien le trajo el regalo. Digamos al paso que ahora se entiende el pleno sentido "histórico" de regalar el comendador de Ocaña unas magníficas mulas a Peribáñez, para ganar su voluntad y seducir luego a su mujer:

Luján. Yo no he visto
mejores bestias, por tu vida y mía...
Comendador. ¿De qué manera, dí, Luján, podremos
darlas a Peribáñez, su marido,
que no tenga malicia en mi propósito?

Luján actúa entonces como *qawwād:*

Llamándole a tu casa, y previniéndole
de que estás a su amor agradecido.
Pero cáusame risa en ver que hagas
tu secretario en cosas de tu gusto
un hombre de mis prendas.

(LOPE DE VEGA, *Peribáñez*, I, 15.)

La condición de alcahuete se infunde en el lacayo Luján, que tiene conciencia de haber entrado en él ese nuevo tipo de vida. Quien conozca en detalle la lengua y el mundo musulmán podrá ensanchar considerablemente la perspectiva islámica del arte de Lope de Vega, no menos efectiva en su obra que la cristiano-medieval y la renacentista.

las corromper [a las mujeres] por alcahuetas..., de guisa que por el gran afincamiento que les fazen, tales y ha de ellas que vienen a fazer yerro" *(Partida* VII, tít. VI, ley 5). Quedaba infamado quien "ande en trujamanía, alcaotando e sosacando las mujeres para otro" *(ibíd.*, ley 4). Se castigaba con pena de muerte a quien "alcahotasse a otra mujer casada, o virgen o *religiosa*" (VII, XXII, 2). En otros textos legales, que no vale la pena citar, se asociaba a las alcahuetas con los adivinos y los "sorteros" que practicaban artes mágicas.

En la literatura del siglo XVII el tema se trata ya irónicamente, según vimos aconteció también con Santiago. Los motivos de la vida tradicional se escindían entonces entre su existencia y la razón de su existencia, al ser contemplados en dimensión social. La "sociedad" era el nuevo personaje de una época en la cual la tradición se magnificaba, se ironizaba o se quebraba al ser interpretada socialmente. Según Cervantes el oficio de alcahuete debía ejercerlo "gente muy bien nacida, y aun debía haber veedor y examinador de los tales" (I, 22). Se tiene entonces conciencia "social" de la alcahuetería, lo mismo que del honor, de la religión, de la nobleza, o de la política contemporánea, y así es posible la actitud irónica de Cervantes. Después de él dirá Lope de Vega: "Cierto que habría de haber / con salario y mucho honor, / sus corredores de amor / para llevar y traer" [1]. Al análisis irónico-lógico (una crítica que tiene la apariencia de un juicio razonable) sucede la descomposición metafórica del tema. Las metáforas sobre el tema social registran, como un sutil sismógrafo, el cataclismo de su hundimiento. Antes vimos a Santiago convertirse en *San-Trago*, y ahora Tirso llamará a la alcahueta "Mercurio" *(Santo y sastre*, I), y Calderón, "agente de negocios de Cupido" *(Celos aun del aire matan*, I).

La profesión de alcahuete aún existía a comienzos del siglo XVII como un uso legado, no por Ovidio, sino por la tradición islámica. Lope de Vega se ocupó durante largos años en escribir las cartas de amor del duque de Sessa: había alcahuetes en el teatro de su vida, lo mismo que en la vida de su teatro, en virtud de unas relaciones entre vida y arte que recuerdan cada vez más el mundo del *Libro de Buen Amor.* Lo nuevo era que tal forma de vida fuese refractada por una

[1] *El amigo hasta la muerte*, I.

atmósfera antes inexistente, por la conciencia de una sociedad "social" —no meramente religiosa, moral, jurídica o política, sino hecha con lo "social" de todo eso. La convivencia de los españoles, en sí misma, se había vuelto un problema con el que ineludiblemente había que encontrarse.

Retornando al Cancionero de Juan Ruiz veremos que el tema de la alcahueta ocurre como un lugar común propio de la literatura árabe y como referencia a algo consabido del lector u oyente, familiarizados con el tipo de la morisca que iba por las calles tañendo el adufe y pregonando su mercancía, y entraba en las casas para llevar o traer mensajes de amor. Fantasía y experiencia se daban las manos en perfecta concordia, aquí como en sus antecedentes árabes. La alcahueta de *El collar de la paloma* vive en la poesía de Ibn Hazm, en sus juicios sobre ella y en la ciudad de Córdoba:

> Tu mensajera es una espada en tu mano derecha; escoge en tal caso una espada cortante, y no pegues con ella antes de afilarla, pues el daño sería para quien neciamente confió en ella" (pág. 49).
>
> Tipos de éstos se encuentran entre las mujeres que andan con muletas y llevan rosarios y vestidos rojos. Recuerdo que, en Córdoba, se advertía a las muchachas jóvenes que se precaviesen contra mujeres de tal catadura, en donde quiera que las encontrasen (pág. 50).

Juan Ruiz conocería este u otros tratamientos literarios del viejo tema, propio del Oriente [1], y el estilo en que lo concibe sigue siendo

[1] Casi es ocioso detenerse a hablar de "fuentes" ovidianas. Habiendo puesto de manifiesto el orientalismo básico del Libro de Juan Ruiz, es obvio que los detalles parciales concuerden con la estructura del conjunto. La Dipsas de Ovidio (*Amores*, I, 8) más bien que una intermediaria entre amante y amada es una incitadora a la prostitución; no propone que la muchacha ame a nadie, sino que se entregue a quien más le dé:

> Qui dabit, ille tibi magno sit maior Homero;
> crede mihi, res est ingeniosa dare (61-62).

De aquí podría salir una literatura como la del Aretino, pero nada como las obras de Ibn Hazm y de Juan Ruiz. La vieja de Ovidio aconseja enseñar al nuevo amante los regalos ofrecidos por su antecesor:

> munera praecipue uideat quae miserit alter (99).

oriental. La vieja oscila entre la vaga y abstracta determinación de un nombre y una figura descrita en sus aspectos y en sus actos, y hasta dialogando con otras personas. Esa figura (o intención de figura) va entrando en diferentes marcos personales, es una y a la vez varia según el modo oriental. Se llama Urraca o Trotaconventos; su nombre es sentido ya como común, ya como propio:

> estas trotaconventos fazen muchas baratas (441);
> busqué trotaconventos qual me mandó el amor (697);
> era vieja buhona, déstas que venden joyas (699).
> La buhona con farnero va taniendo cascaveles,
> meneando de sus joyas, sortijas e alfileres;
> dezía por fazalejas: "¡comprad aquestos manteles!" (723) [1].

En el último texto la figura es vaga y genérica, pero ya se recorta en el acto de lanzar un pregón; pregonar así toallas no es tan indeterminado como "déstas que venden joyas".

Mucha más vida recibe el personaje en lo que consideramos como el primer intento de diálogo novelesco en español. En la novelita *De amore*, utilizada por el Arcipreste en el episodio de doña Endrina (llamada Galatea en el original), ésta carece de madre; mas aquí doña Endrina es hija de doña Rama, la cual asoma en una escena cómico-novelesca, única en la Edad Media española. La Vieja inventa un pretexto para entrar en casa de doña Rama; viene sin aliento, huyendo de un hombrón, que la ha estado acosando todo el día para que le devuelva una sortija que le había entregado para vender; la vieja no entiende semejante persecución, pues el tal es muy rico. Intrigada por aquella historia, doña Rama se sale a la calle para curiosear, y ver a tan curioso sujeto. Eso es lo "psicológicamente" planeado por la Vieja, quien aprovecha el instante para hablar a solas con la muchacha.

> Fuése a casa de la dueña; dixo: "¿quién mora aquí?"
> Respondió la madre: "¿quién es que llama y?"
> —"Señora doña Rama, yo, que por mi mal vos vi,
> que las mis fadas negras non se parten de mí."

[1] El sentido es: 'pregonaba unas toallas que llevaba como si fueran manteles'.

Díxole doña Rama: "¿cómo venides, amiga?"
—"¿Cómo vengo, señora? Non sé cómo me lo diga:
corrida e amarga, que me diz toda enemiga
uno, non sé quién es, mayor que aquella viga.
Ándame todo el día como a cierva corriendo,
como el diablo al rico ome, así me anda seguiendo,
quel lieve la sortija que traía vendiendo:
está lleno de doblas, fascas que no lo entiendo."
Desque oyó esto la renzellosa vieja,
dexóla con la Vieja, e fuése a la calleja (824-827).

La cómica escena está basada en marrullería morisca, y recuerda el aire de los *Engaños y assayamientos de las mujeres*, de algunos cuentos de la *Disciplina clericalis* y de *Calila e Dimna.* La novedad es el diálogo, el estilo emotivo y agitado, el hablar desde dentro de uno mismo, con las mismas fórmulas que siguen usando las mujeres: "¿Cómo vengo, señora? Non sé cómo me lo diga", con ese, *me* de emotividad femenina. La Vieja aparece en un "aquí" y un "ahora" al señalar con su invisible dedo "aquella viga", para medir la longitud del hombre que la ha perseguido: "Ándame *todo el día* como a cierva corriendo". He ahí un balbuceo de vida que quiere expresarse.

Mas lo que predomina es el tono genérico y abstracto:

Dixo Trotaconventos: "¿quién es, fija señora?
Es aparado bueno que Dios vos traxo agora" (738).
Dixo Trotaconventos: "a la vieja pepita,
ya la cruz la levase con el agua bendita" (845).
Vínome Trotaconventos, alegre con el mandado (868).
Busqué trotaconventos que siguiese viaje,
que *éstas* son comienço para el santo pasaje (912),

en donde vuelve a tratarse de "una trotaconventos". En "díxome esta vieja, por nombre ha Urraca" (919), el ser migratorio que estamos persiguiendo se ha introducido en otro nombre, Urraca, el cual a su vez se desliza o se desenvuelve en "picaça parladera". La vieja se enoja entonces y sale de su marco de alcahueta para entrar en el del "divulgador" o "propalador de secretos"[1].

[1] "Acontece que el amor sea divulgado, lo cual es uno de los más lamentables accidentes que pueden pasar" *(El collar de la paloma,* trad. Nykl, pág. 56).

Fué sañuda la vieja, tanto que amaravilla:
toda la poridat fué luego descobrilla (921).

La vieja cambia de papel y de tipo, porque su persona, su nombre y sus acciones son tan cambiables y deslizantes como el Libro mismo:

E con tanto faré
punto a mi librete, mas *non lo cerraré* (1.626).

El Libro es tan abierto e indefinido como la Vieja, la cual recibe 42 nombres: "escofina, pala, campana, taravilla, escalera, abejón"... (924-927). La Vieja también sería como un instrumento, que a unos sonaría a campana y a otros a taravilla; es lo que cada uno la llama: "nunca le digas trotera, aunque por ti corra"; es como el proceso de su función andariega, cuyos pasos van suscitando nombres y aspectos también ambulantes:

Dezir todos sus nombres es a mí fuerte cosa;
nombres e maestrías más tiene que raposa (927).

El existir de la Vieja consiste en el desplegarse de sus aspectos-nombres: vieja, urraca (parlanchina), picaza, trotera, trotaconventos... Su vida es tan abierta como la del Arcipreste (preso en la prisión de los pecados y en la prisión de su pueblo), y como la de su "librete", abierto a cuantos deseen meter en él su pluma poética. Ni aquí, ni en la literatura árabe nada está pensado o representado como un trozo de existencia absoluta, demarcada por un límite real o ideal. Los objetos de la experiencia interna y externa acaban por resolverse en la fluencia de su discurrir. Ibn Hazm tenía un amigo, Ibn at-Tubni, el cual "era como si la belleza hubiera sido formada según su modelo, o hubiera sido formada según el alma *de cualquiera que lo viese*"[1]. Es decir, la creencia de que un ser bello realiza o incorpora a sí la idea preexistente de belleza invierte ahora sus términos: es el ser bello quien comunica su belleza a la idea arquetipo de la belleza, y la comunica también a cualquiera que lo vea, el cual queda así convertido en arquetipo de belleza. Los seres, en lo que tienen de más esencial (la idea que los hace posibles), serían como imágenes que de un espejo se reflejaran en otro, indefinidamente.

[1] Edic. cit., pág. 169.

Siendo esto así, tanto vale tomar como realidad el término (objeto) de la intención significativa de una palabra, como tomar la mención de algo como término de la intención de realizarse de "algo", que así se refleja y vive en la palabra. Por consiguiente, a mayor apetencia de realidad, mayor número de palabras. El "verbalismo" sería entonces un reflejo del afán de riqueza existencial; y sería impropio aplicar a tal fenómeno nuestros criterios occidentales de llegar a la verdad mediante la reducción de las apariencias movibles a esencias quietas y únicas; o decir que ese procedimiento de llegar a la realidad es superficial y errado, porque la esencia se trueca entonces en el rótulo que le aplica el deseo. Pero si el deseo está guiado del acierto para "adivinar" y sugerir las formas o símbolos en que "eso" que hay, sea lo que sea, está pugnando por expresarse, entonces surge la dimensión artística en la vida humana. El poeta, como cualquier artista, no averigua nada, sino que adivina, y su adivinanza no tiene sentido sino para quienes estén también en trance de querer adivinar.

Volviendo a nuestro problema, decíamos que las palabras pueden ser cristal transparente que permite ver lo que para nosotros sea fondo de los objetos, o entidades en que "eso" que haya ahí infunde su ser. Por tanto, a mayor apetencia de posibles realidades, mayor volumen verbal, porque la palabra es existencia irradiada a ella, índice de las infinitas refracciones por donde siguen peregrinando las existencias. Lejos de pretender posarse en una persona, objeto o vocablo únicos y definitorios, para cimentar así una realidad firme y veraz consigo misma, Ibn Hazm descompone, refracta la excelencia de su antes citado amigo en 29 menciones valiosas, sin orden o jerarquía que las estructure: "belleza, hermosura, forma del cuerpo, moderación, reserva..., indulgencia, razón, hombría..., saber de memoria el Alcorán y los hadices, gramática, caligrafía, elocuencia, teología, etc.". Ese hombre se esparce en irradiaciones, y según como lo miremos, aparecerá como hermoso, calígrafo o teólogo, y como posee muchos aspectos, ha de expresarse en muchas palabras, por lo mismo que el pulpo (según antes vimos),

como tiene muchas manos, con muchos quiere lidiar (1.116).

El mismo procedimiento usa Ibn Hazm para decir qué sea un buen amigo; en lugar de tratar de reducirlo a un punto central y esencial,

lo despliega en 48 rasgos o aspectos: "agradable al hablar, sencillo en su vida, agudo en su proceder, de sutil penetración...", en cuyo volumen verbal se instala el buen amigo. Su esencia inasequible se desgrana en una letanía de laudes, lo mismo que la esencia divina sólo nos es accesible en la enumeración reiterada y vuelta a reiterar de sus perfecciones [1].

Ahora bien, letanía verbal aunque con un propósito invertido, es la sarta de nombres que no deben darse (y que se dan) a las viejas trotaconventos, nombres que no son metáforas (como el "águila de Patmos" es San Juan), porque aquí, detrás de cada metáfora, hallamos otra, en serie indefinida. Lo metafórico es el tope siempre movible y desplazable con que nos encontramos al intentar pasar de la metáfora a lo que no lo es. Se pasa de uno a otro nombre como se pasa de amar a una mujer a amar a otra. La reiteración es un procedimiento expresivo inseparable de la esencia de este arte: "Otrosí vos dixe... Ya os dixe... La mi vieja *sabida*" (937, 939, 1.317). Mas la insistente reiteración acabó por persuadir al autor y al lector de que a la tan llevada y traída vieja correspondía un ser vivo. Aunque Urraca y Trotaconventos sólo sean aspectos nominales de la vaga entidad "Vieja", y no tengan más intención personalizadora que "campana, taravilla, picaza", etc., el nombre Trotaconventos acabó por ser sentido como si se refiriera a alguien determinado, sobre todo porque al hacer morir a Trotaconventos, Juan Ruiz le extendió una fe de vida:

[1] Aspecto de esa tradición oriental son los "abecedarios" de laudes en Lope de Vega y otros:

Amar y honrar su marido
es letra de este abecé,
siendo buena por la B,
que es todo el bien que te pido.
Haráte cuerda la C,
la D dulce y entendida, etc.

(Peribáñez, I, 9.)

Las palabras irradian virtud vital, lo mismo que la virtud vital las irradia a ellas. Las cosas no son esto o lo otro, sino lo que *quieren* ser. La aurora en el Poema del Cid no tiene "dedos rosados" como en Homero, sino voluntad de existir: "ya *quieren* quebrar albores".

E yo con pessar grande non puedo dezir gota,
porque Trotaconventos ya non anda nin trota.
Murió a mí serviendo, lo que me desconuerta;
non sé cómo lo diga, que mucha buena puerta
me fué después cerrada que antes me era abierta
(1.518-1.519).

El planto que sigue a continuación es de tal viveza, que lectores y oidores lo tomaron como algo que parecía verdad:

¡Ay, muerte, muerta seas, muerta e mal andante!
¡Mataste a mi vieja, matasses a mí antes! (1.520).

Quienes oían recitar cantares de gesta, o romances, sabían que el Cid y el rey don Sancho eran personas de verdad, aunque la poesía las presentara como quiera que fuese. Mas el Arcipreste decía:

¡Ay, mi Trotaconventos, mi leal *verdadera!*
Muchos te seguían viva, muerta yazes señera (1.569),

¿cómo no iba a haber sido esta persona un ser realmente existente? La muerte y el acento dolido de quien la plañía convirtieron a Trotaconventos en una persona viva. La literatura no se escribió para que hoy escribamos artículos eruditos acerca de ella. El que Trotaconventos siguiera viviendo en el aire de la calle, dice más sobre su vida que cualquier análisis lógico [1].

El planto a la muerte de Trotaconventos, con su solemne comicidad, vale como el comienzo de lo que luego se llamaría humorismo español, una actitud posible en donde los ánimos se sentían simultáneamente en el cielo y en la tierra. Trotaconventos gozaba de la gracia de Dios por haber sido una "buena trotera", una "mártir"; por haber muerto luchando en el campo del amor. Dice Ibn Hazm:

[1] El canónigo racionalista del *Quijote* negaba la existencia de los personajes literarios no históricos, lo mismo que otros eclesiásticos han negado la presencia de Santiago en Galicia. Pero Don Quijote, bien atrincherado en la vida, replica con estas inconmovibles razones: "Me acuerdo yo que me decía una mi agüela de partes de mi padre, cuando veían alguna dueña con tocas reverendas: «Aquella, nieto, se parece a la dueña Quintañona», de donde arguyo yo que la debió de conocer ella, o por lo menos, debió de alcanzar a ver algún retrato suyo" (I, 49).

"Quien se enamoró apasionadamente, se abstuvo y murió, es un mártir. Y sobre este tema compuse un poema, del cual cito:

Si perezco de amor, pereceré como un mártir" (pág. 167),

como quienes sucumben en la guerra santa. La Vieja trotera se infunde en la mártir que goza de Dios, ni más ni menos que como el Arcipreste se infunde en don Melón de la Huerta.

¿A dó te me han levado? Non sé cosa certera;
nunca torna con nuevas quien anda esa carrera.
Cierto, en paraíso estás tú assentada;
con los mártires deves estar acompañada:
siempre en el mundo fuste por Dios martiriada (1.569-1.570) [1].

Esas danzas y mudanzas de aspectos adquieren sentido humorístico al ser vistas e interpretadas desde el lado cristiano; para el musulmán Dios andaba "entre los pucheros" no sólo en ésta, sino también en la otra vida. La simbiosis islámico-cristiana permitió al Arcipreste y a Trotaconventos seguir existiendo fuera de su libro, cosa que no aconteció a los personajes literarios de otras literaturas. El Ibn Hazm que se eleva por sobre las nubes de sus metáforas líricas es a la vez el que escribe: "Os contaré acerca de Abū Bakr, mi hermano —Dios lo haya perdonado—, que se casó con 'Ātika, hija de Qand, adelantado de la frontera Norte en tiempos de Almanzor" (pág. 168). El sujeto poético y el real se confunden aquí, lo mismo que en el caso del Arcipreste, ignorante "como un buey de cabestro", y deambulando por las calles de Hita, Alcalá o Toledo, como un ser poético y también como referencia a un hombre de carne y hueso.

La institución del intermediario en amores, presente en la vida, en las leyes y en la literatura de España, sale del marco de la pretendida influencia ovidiana al contemplarlo en su total complejidad. Este

[1] El manuscrito de Toledo suavizó la lección del de Salamanca, dada arriba: "con dos mártires deves estar acompañada, / siempre en este mundo fuste por dos maridada". Tenemos un primer ejemplo de las rectificaciones que harán luego en sus manuscritos Cervantes, Quevedo, Mariana y otros.

fenómeno, como tantos otros, es indisoluble de la situación vital de un país entremezclado con moros y judíos durante 900 años. Ninguna literatura europea ha dotado de destacada existencia a tipos como Trotaconventos o Celestina, no obstante ser universal la tercería amorosa. El motivo pudiera ser que para el oriental el trato con mujeres significaba ingresar en una intrincada organización, llena de fórmulas, ritos y jeraquías. El libro de amor, de estilo oriental, fué desconocido en Grecia y Roma [1], y su aparición en la Edad Media (con André le Chapelain, por ejemplo) es un eco de obras del tipo de la de Ibn Hazm. La sombra de pecado que el cristianismo (y antes el judaísmo) proyectaba sobre la vida sexual era desconocida para el Oriente. "La mujer pública, dotada de buenas disposiciones y belleza seductora, y en posesión de las mencionadas 64 aptitudes domésticas, artísticas y sociales, recibe el nombre de *ganika*. Siempre respetada por el rey y loada por las personas instruídas..., se convierte en objeto de la consideración universal" [2].

El oriental no vivía individuado, sino sumido y flotando en la creencia social. La persona es entonces como una cresta de ola en un mar en que hay *dharma* (religión), *artha* (riqueza) y *kama* (amor). La relación con la vida tiene lugar a través de normas y hábitos, enlazados con la noción de casta, rango, etc. La creencia y el consenso lo fundamentan todo. (En un mundo así el rey Roberto II de Francia no hubiera pretendido que él y sus descendientes poseían la virtud de sanar escrófulas.) El sabio no entraba a formar parte de grupos sociales que el "público" despreciaba. De semejante medio no podía salir un Tales de Mileto afanoso de captar la esencia del cosmos con su pensamiento, pues el oriental se consideraba "pensado", no pensante. Pensar consistía en averiguar cómo lo habían pensado a uno.

[1] La *Ars amatoria* de Ovidio es, según se sabe, una parodia de tratados sobre materias científicas; su tema son los amores ilícitos. Además, la obra de Ovidio debe ser un reflejo de libros orientales, que presentaban el asunto en serio y sin guiñar el ojo. Que la *Ars* no encajaba bien con el modo de ser romano se ve en el hecho de que Augusto desterrara a Ovidio, entre otros motivos, por haber escrito un libro en desacuerdo con el orden jurídico y social de Roma.

[2] *Les Kama Sutra,* de Vatsyayana, París, 1912, pág. 42. Se trata del tan conocido libro indio sobre el amor.

Con Trotaconventos y Celestina aflora al plano del arte un rito milenario, bien ensamblado con la forma total de la vida centro y surasiática, una vida en la cual España participó por espacio de nueve siglos. El Ferrant García del Arcipreste —el infiel mensajero que le arrebató a Cruz Cruzada—, nunca hubiera entrado en el famoso zéjel "Cruz Cruzada, panadera", moldeado en puro estilo oriental, si en los *Kama Sutra* no figurara ya el tipo del mensajero infiel dentro del embrollado mundo de la mediación en amor. Aparece así el llamado "mediador por su propia cuenta", el hombre o mujer que "obrando como alcahuete por otra persona, y sin haber conocido antes a la mujer, la conquista para él, y hace así fracasar al otro" (pág. 189). Hoy esto nos suena a picaresca malicia, pero un indio, Ibn Hazm o el Arcipreste se acercaban a semejante tema con el mismo ánimo usado hoy al hablar de un corredor de bolsa que ha estafado a su cliente.

El oriental estaba sumido en la bruma del espíritu, algo así como el occidental lo está hoy en el anonimato del dinero. En la bolsa del amor, Trotaconventos actuaba de habilísimo agente. El oriental, o el Arcipreste, no concebían la relación con una mujer en forma suelta y libre [1], sino en enlace con las creencias y el ritual de una mitología erótica poblada de buenos y malos ángeles (el buen amigo, la fiel mensajera, la sumisión, el enamorarse en sueños o de oídas, el guardador, el mezclador, el descubridor de la poridad, etc.) [2]. Esa mí-

[1] En la *Égloga de Plácida y Vitoriano*, de Juan del Encina, Suplicio desempeña el papel de intermediario en amores. Vitoriano quiere ir a hablar a una muchacha, siguiendo instrucciones de Suplicio. Este pregunta:

¿Quieres que lleguemos juntos,
o tú solo por tu parte,
con suspiros muy defuntos?
Vitoriano. Vaya todo por sus puntos,
por orden, concierto y arte.
Suplicio. Sea así.
Vitoriano. Vé tú, mira si está allí,
que yo quedo aquí a guardarte.

[2] Esos tipos o situaciones, aparecen ya alegorizados e intelectualizados en obras del tipo del *Román de la rose* ("Bel Accueil, Faux Semblant, Malebouche", etc.) en donde la estructura "centáurica" de lo islámico y de lo hispano-islámico desaparece, lo mismo que desaparecerá luego cuando penetre

tología era para el enamorado lo que el mar para el pez, y se articulaba en fórmulas y ritos bien especificados [1].

En relación con todo ello hay que entender la presencia de la intermediaria en amor dentro del Libro del Arcipreste.

Hemos de terminar el análisis de la obra de Juan Ruiz, sin presentar cada uno de sus temas dentro de conexiones ya obvias, y que el lector podrá completar si gusta. La doble vertiente (buen amor-amor loco, dentro-fuera, chico-grande, aspecto miserable-sabiduría eficaz, etc.) es la ley vital latente bajo el arte de Juan Ruiz. Como un último ejemplo, sin embargo, mencionaría la disputa del doctor griego con el ribaldo romano, de tradición claramente oriental, pues también se trata de una continuidad de aspectos que van desapareciendo y recreándose en serie abierta, aunque el Arcipreste presentara aquí con un sesgo cómico y alegre lo antes tratado en serio y con gravedad. Leemos en el *Bonium* o *Bocados de oro,* que Aristóteles, sirviente de Nicóforis, sabía más que su amo de las enseñanzas de Platón. Éste le consintió que mostrara su ciencia: "El moço subió luego a la trebuna muy mal arropado, e la *parecencia* dél non era de omne de grand saber pero quando él començó a fablar, el Rey e quantos estaban con él en el palacio fueron maravillados" (edic. Knust, pág. 78).

Y en esta brusca forma he de poner término —sacrificando abundantes datos—, a lo que quiso ser un libro sobre el *Libro de Buen Amor* y es sólo un perfil, ceñido lo más posible a su realidad histórico-vital. En esta obra, como en las demás antes analizadas, se nos ha hecho patente la estructura peculiar de la vida española.

en el arte de Corneille la materia dramática de España; o como desaparece también en las traducciones latinas de Avicena.

[1] En los *Kama Sutra* (parte V, cap. 4) se trata de los deberes de la intermediaria, se describen ocho clases de ella, y se advierte que "la mujer astróloga, sirvienta, mendiga o artista, están muy al corriente de aquel oficio".

CAPÍTULO X

LOS JUDÍOS

La historia del resto de Europa puede entenderse sin necesidad de situar a los judíos en un primer término; la de España, no. La función primordial y decisiva de los hispano-hebreos es indisoluble, a su vez, de la circunstancia de haber vivido articulados prietamente con la historia hispano-musulmana. La lengua usada por los más grandes entre ellos (Maimónides, por ejemplo) fué el árabe, aunque lo escribieran con caracteres hebreos; su evidente superioridad respecto de sus correligionarios europeos es correlativa al superior nivel del Islam respecto de la cristiandad entre los siglos x y xii. Sin su roce con el Islam, nunca se habrían interesado por la filosofía religiosa[1]. No menos significativo es que sólo en España poseyeran los judíos una arquitectura viva, con matices propios, si bien esencialmente fundada en el arte islámico. Tras las sinagogas de Toledo y Segovia habla bellamente el espíritu de los hispano-hebreos, con una firmeza e intensidad expresivas sin análogo en el resto de Europa, porque allá nunca se sintieron "en casa". Mas el tono de esas expresiones arquitectónicas —destruídas casi en su totalidad— es islámico; la poesía, el pensamiento y la técnica de los hispano-hebreos son también secuelas de la civilización árabe.

Los judíos lanzados fuera de su patria en 1492 se sentían —y ya veremos con cuánta razón— tan españoles como los cristianos. Oigamos al azar a cualquiera de ellos, a un tal Francisco de Cáceres vuelto a su tierra hacia 1500, después de haber aceptado, como tantos otros, una apariencia de cristianismo. Los señores del Santo Oficio, en cuyas garras hubo de caer, le preguntaron por qué se había marchado,

1 Ver H. Hirschfeld, pág. 2 de la introducción al *Kitab al Khazari (Kitāb al-Jazari)* de Yĕhudá ha-Leví. Londres, 1906.

y Cáceres respondió estas inteligentes y claras razones: "Si el rey, nuestro señor, mandase a los cristianos que se tornasen judíos, o se fuesen de sus reinos, algunos se tornarían judíos, e otros se irían; e los que se fuesen, des que se viesen perdidos, tornarseían judíos por volver a su naturaleza, e serían cristianos, e rezarían como cristianos, e engañarían al mundo; pensarían que eran judíos, e de dentro, en el coraçón e voluntad, serían cristianos" [1].

La historia entre los siglos x y xv fué una contextura cristiano-islámico-judía. No es posible fragmentar esa historia en compartimentos estancos, ni escindirla en corrientes paralelas y sincrónicas, porque cada uno de los tres grupos raciales estaba incluso existencialmente en las circunstancias proyectadas por los otros dos. Ni tampoco captaríamos dicha realidad sólo agrupando datos y sucesos, u objetivándola como un fenómeno cultural. Hay que intentar, aun a riesgo de no conseguirlo y de perderse, hacer sentir la proyección de las vidas de los unos en las de los otros, pues así y no de otro modo fué la historia. Hechos, ideas y todo lo demás que se quiera, fueron "by-products", sin sentido claro al ser desconectados de las vidas a que sirvieron de forma y expresión.

SUPREMACÍA DESDE ABAJO

Sobre la base común del pueblo hebreo disperso por el mundo medieval, la población judía de España destaca como un conjunto único y sorprendente. Desde la antigüedad egipcia aquel pueblo venía sufriendo ataques dirigidos a aniquilarlo. Su creencia espiritualizada *(Iudaei mente sola unumque numen intellegunt,* Tácito, *Historias,* V, 5), inseparable de su conciencia de pueblo, los hizo incompatibles con la concepción romana del Estado, y les atrajo antipatías y persecuciones desde muy antiguo. El judío se mantuvo altivamente segregado de otros pueblos, "comen y duermen separados de los demás . . . ,

[1] Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien,* I, 1929; II, 1936. Esta obra es un excelente "cartulario" de documentos relativos a los judíos españoles, en parte inéditos, y en gran parte tomados de fuentes dispersas. Sobre tan rico caudal de textos fidedignos podemos comenzar a discurrir sobre el problema judío en la vida española. En adelante citaré Baer, tomo y página. He modificado a veces la puntuación y un poco la ortografía, pues ahora no interesa la fonética histórica, sino lo que dicen los textos.

no se unen con mujeres de otra raza" (Tácito, *ibíd.).* Su espiritualidad agresiva y exclusivista no estuvo acompañada de suficiente ímpetu guerrero; el mesianismo radical del hebreo le alejaba de los contactos con el presente, y le privaba de una visión circular y conclusa del mundo de la experiencia. Roma los deshizo políticamente, y el nacimiento del cristianismo los colocó en una postura sin semejanza en la historia, pues resultaron ser simultáneamente un credo indispensable y una carga enojosísima para la creencia triunfante [1]. El cristianismo aceptaba como espina dorsal los libros del Antiguo Testamento, los más de ellos divinamente revelados, con lo cual se fortalecía la fe de los hebreos, que así veían aceptada y revalidada la totalidad de su fe. El paganismo greco-romano, por el contrario, fué eliminado totalmente como sistema religioso. En circunstancias tales, la suerte de los hebreos tenía por fuerza que ser trágica, pues quedaban al mismo tiempo sepultos y vivos. Su deicidio resultaba ser tan "felix culpa" como la de Adán, en tanto que condición requerida para el nacimiento del cristianismo, que cumplía y no abrogaba la antigua ley. No es sorprendente que el cristianismo ibérico, apretado entre el Islam y Sion, se entendiese a veces afectivamente con el judío mucho más que con el moro [2], con una simpatía que se alzaba sobre la disparidad de creencias.

El mundo de Occidente lleva casi dos mil años sufriendo los crónicos efectos de tan anómala situación, y ha sido afectado por ella en múltiples modos. El intento nazista —brutal como suyo— de eliminar a esa raza por la violencia ha tenido consecuencias hoy todavía incalculables. En la Edad Media, su estancia en España y su ulterior destierro trazaron una de las coordenadas de la historia ibérica. Durante largos siglos la vida hispano-cristiana descansó sobre aquel ex-

[1] Para un detenido estudio de este punto véase James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue,* Londres, 1934, págs. 370 y sigs.

[2] He aquí cómo sentía en su testamento don Juan Manuel, el Infante, a quien tenemos que considerar como el más alto tipo de español en el siglo XIV: "Como quier que don Salamón, mio físico, es judío e non puede nin deve seer cabeçalero ['albacea'], pero porque lo fallé siempre tan leal —que abés ['apenas'] se podría dezir nin creer—, por ende ruego a doña Blanca e a mis fijos quel quieran para su servicio, e lo crean en sus faziendas, e so cierto que se fallarán bien dello, *ca si christiano fuesse, yo sé lo que yo en él dexaría*" (texto publicado por Mercedes Gaibrois en *BAH,* 1931, XCIX, 25).

traño pueblo, yedra y a la vez tronco de su historia. Si la lógica de la razón interviniese en las peripecias humanas, España habría debido ser lugar dilecto para el entrelace armónico de dos pueblos tan desafines. Mas pensar en ello sería una utópica ociosidad. Lo que ocurrió fué que el aristocratismo espiritual de los israelitas y su hábito de adaptarse miméticamente a las más difíciles circunstancias, permitieron a la raza perseguida transponer sus modos orientales de vida en genialidad de Occidente, aunque manteniéndose como una nación religiosa, acéfala y siempre "in partibus infidelium". La amargura de su exilio, casi metafísico a fuerza de ser necesario, desarrolló cualidades defensivas y una rara aptitud para deslizarse por todos los huecos y para escalar las cimas más abruptas. Supieron plegarse o triunfar en los medios más opuestos: como parias humildes en las montañas de Marruecos, y dando nuevo rumbo a la física en la Europa contemporánea. Los judíos españoles ofrecían un aspecto en la zona árabe y otro en la cristiana; dentro de ésta, los de Castilla se distinguían de los de Andalucía y Levante [1].

Una civilización peculiarmente hebrea no existe. Las persecuciones sufridas bajo los visigodos (pág. 211) impulsaron a los judíos a ayudar a los invasores sarracenos. Imaginamos que ellos serían los mejor informados acerca del sentido de la ocupación musulmana del Norte de África, mientras la corte de Toledo, sin fuerte conciencia de nacionalidad, se entregaba al placer mortecino de las luchas civiles. Mejoró la condición de los hebreos con la llegada de los sarracenos, y en el siglo VIII compartían con éstos la dominación de Toledo [2]. Pronto adoptaron nuevas costumbres, y se hicieron maestros en el uso literario de la lengua árabe. Cuando el Islam español alcanzó la cumbre de su vitalidad en el siglo x, comenzaron también a surgir

[1] Según el libro del *Alboraique* (hacia 1488) los conversos de Castilla la Vieja, León y Zamora eran sinceros: "apenas se fallarán dellos ningunos herejes". En Toledo, Extremadura, Andalucía y Murcia, "apenas fallaredes dellos algunos cristianos fieles, lo cual es notorio en toda España" (texto de I. Loeb, en *REJ*, 1889, XVIII, 241). Llamaban "alboraiques" a los falsos conversos, con el nombre del caballo de Mahoma, que no era caballo ni mula. Tal diferencia geográfica aparece también en el lenguaje, en la política contemporánea y en muchos otros fenómenos sociales.

[2] S. DUBNOV, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in Europa*, IV, 1926, pág. 88.

las grandes personalidades judías. Hasday ibn Šaprut (910-970) fué médico, ministro de hacienda y embajador de 'Abd al-Rahmān III; es célebre además por su traducción de Dioscórides. Šěmuel ibn Nagrella —que vivió entre 982 y 1055—, llegó a ser visir del rey de Granada a causa del bello estilo de sus cartas, y fué sucedido en el cargo por su hijo Yosef. Igual puesto ocupó en el reino de Zaragoza (en 1066) Abū-l-Fadl ibn Hasday [1]. Pero éstos y varios otros fueron luego eclipsados por Abraham ibn 'Ezra (1093-1167), natural de Tudela; Sělomó ibn Gabirol (1021-1052), malagueño; Yěhudá ha-Leví (1080-1140), toledano; y sobre todo, por el cordobés Maimónides (1135-1204). Sus obras literarias, científicas y filosóficas ocupan lugar bien visible en la historia de la civilización de Europa, y sale de mi plan valorarlas de nuevo. Digamos simplemente que ninguno de ellos hubiera sido lo que fué sin el Islam español. Cuando éste decae después del siglo XII, declina igualmente la genialidad creadora del hispano-hebreo, que en adelante se nutrirá de su pasado. Los *Diálogos de amor* de Abrabanel enlazan ya con el Renacimiento italiano del siglo XV, y el pensamiento de Benito Espinosa será un fruto de la Europa racionalista, pese a las hondas resonancias de su genialidad hebraica.

Las invasiones de los almorávides y almohades en los siglos XI y XII fueron casi tan funestas para los hispano-judíos como para los mozárabes cristianos. Ya en 1066 hubo en Granada una matanza que costó la vida a millares de hebreos [2]. Muchos buscaron refugio en la zona cristiana; acrecentaron las comunidades existentes desde el comienzo de la Reconquista, y fueron vehículo para las maneras de vivir musulmanas en igual medida que los mozárabes. Téngase muy en cuenta que, en realidad, los árabes sirvieron también de maestros para los cristianos en el arte de utilizar a los hebreos como médicos, científicos, almojarifes (funcionarios de hacienda), funcionarios públicos (bailíos en Aragón, por ejemplo), diplomáticos y, en general, como administradores del patrimonio del Estado y de los nobles. A través de ellos se reflejaba el prestigio de la vida islámica, con la ventaja de no ser musulmanes y de poseer una creencia y una moral

[1] R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, 1932, III, págs. 18 y 71. S. Dubnov, *o. c.*, IV, págs. 220 y 223.

[2] R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*, III, 72.

mucho más próximas a las de los cristianos. Reyes y señores depositaron en ellos confianza ilimitada —a reserva de matarlos ferozmente si incurrían en deslealtad, según, después de todo, hacían también con los cristianos. Cuando Alfonso VI envió una embajada a Al-Mu'tamid de Sevilla para recaudar las parías o tributo debido, el encargado de recibir el dinero no fué ningún caballero cristiano, sino el judío Ibn Šālib (Dozy, *o. c.*, III, 119).

Sabemos ya que en la época visigoda los judíos sobornaban a los clérigos y gozaban de la protección de los nobles, no obstante las leyes severas dictadas contra ellos. Pero la situación bajo los reyes cristianos fué muy otra. Estaban legalmente tolerados, y los reyes reiteraron una y otra vez que sin los hijos de Israel sus finanzas se vendrían abajo. Las aljamas o comunidades pagaban una capitación o contribución por cabeza, y además daban diezmo a la Iglesia. Aparte de eso los judíos fueron durante toda la Reconquista recaudadores de los impuestos reales, y de los tributos debidos a las Órdenes militares y a los grandes señores. No fué raro que prestaran iguales servicios a prelados y dignidades eclesiásticas.

Las aljamas tributaban aquella gran suma de maravedís, tan apetecida por los reyes, por ser los judíos grandes productores de riqueza y muy hábiles negociantes. No hubo oficio que no practicasen, ni asunto remunerador en que no tuviesen mano. Exportaban e importaban mercancías, y prestaban dinero con un 33 % de interés anual [1].

[1] Durante la Edad Media, el interés usual osciló entre 33 y 43 %; en el siglo XVI, después de la expulsión de los judíos de Napoles (vivamente propiciada por los usureros genoveses y florentinos), los prestamistas cristianos llegaron al 240 %. Véase S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press, 1937, t. II, págs. 16 y 35. La primera víctima de la economía medieval era el judío, esquilmado mucho más cuantiosa y arbitrariamente que el cristiano (Baron, t. II, pág. 18). La cristiandad no prestó atención al judío pobre (y dentro de la judería la miseria de los oprimidos debió de ser grande) (véase Béla Szekely, *El antisemitismo*, Buenos Aires, 1940, págs. 162-163, 203); tan cierto es eso que sólo gracias a la importancia cultural de los conversos españoles, ha llegado la noticia individual de dos judíos indigentes: Juan Poeta, de Valladolid, y Antón de Montoro. Lo que el cristiano, deudor o contribuyente recordó, fué sólo el judío rico, el odiado almojarife cuya fortuna prosperaba mientras no se le encendiera la codicia al rey. ¿No fué ése el caso de don Pedro el Cruel con su "padre" don Simuel el Leví? Ya había estatuído Santo Tomás de Aquino que la Iglesia —y los soberanos se arrogaron el

El rencor de sus acreedores y el odio de los contribuyentes influyeron grandemente en su perdición, cuando el pueblo llano adquirió en el siglo XIV un poder y una iniciativa de que hasta entonces había carecido [1].

En la zona cristiana no surgió ninguna figura comparable a Yĕhudá ha-Leví o Maimónides. No hubo tampoco entre cristianos nadie como Ibn Hazm o como Averroes, ni escuelas de pensamiento que crearan un clima propicio a la meditación teológica o filosófica. El judío derivó su tradición de sabiduría hacia las aplicaciones prácticas (medicina, astrología vaticinadora del porvenir, moral, derecho, construcción de instrumentos técnicos, traducciones, etc.); se adaptó al marco de intereses trazado por los señores cristianos, e hizo para satisfacerlos todo lo que el cristianismo no sabía ni quería hacer. Pudo así vivir con holgura, y saborear las delicias de ejercer su poder y ostentar su superioridad sobre la casta de los señores. Desdeñaban éstos el trabajo perseverante y remunerador, y se dieron escasamente al cultivo de la sagacidad intelectual. Pero la mente y la sensibilidad judías no alcanzaron tampoco la altura de los siglos XI y XII, por es-

derecho de representarla— no cometía injusticia imponiendo contribuciones a los judíos o confiscando sus bienes. "Puesto que los judíos son esclavos de la Iglesia, la Iglesia puede disponer de sus bienes" dice la *Summa theologica,* II, 2, 10, 10. Que la renta aportada por las juderías provenía en gran parte de la explotación de la miseria cristiana, tampoco había escapado a Santo Tomás, quien solucionó ingeniosamente tal contratiempo en su escrito a la duquesa de Brabante (BARON, t. III, pág. 99, nota 6). (Debo esta nota a María Rosa Lida.)

[1] El *Cantar de Mio Cid,* en donde la sociedad está vista desde abajo, refleja ya la animosidad popular contra el judío prestamista, que aparece regodeándose con sus ganancias: "Raquel e Vidas en uno estavan amos, / en cuenta de sus averes, de los que avien ganados" (versos 100-101). El héroe pertenece a la nobleza menor y está sostenido por la simpatía del vulgo ciudadano —"burgueses e burguesas"— para quienes la persona del Cid sirve de garantía a la creencia de ser justa su causa. Los judíos Raquel e Vidas habían ayudado a Mio Cid con sus dineros en más de una ocasión: "¡Ya, don Raquel e Vidas, *avédesme olbidado!*" (155); y el fraudulento negocio de las arcas vale como una regocijada venganza de los expoliados contra el expoliador, en la cual se expresa la "vox populi". Pero la actitud popular de rebeldía contra la política de los reyes y la nobleza mayor respecto de sus protegidos judíos permaneció como latente e inarticulada hasta que los "burgueses e burguesas" se convirtieron en un poder activo a través de las hermandades en tiempo de Sancho IV, y luego todo a lo largo del siglo XIV. (Nota de María Rosa Lida.)

timables e importantes que fueran las contribuciones de los judíos doctos en los siglos XIII, XIV y XV [1]. Es manifiesta su intervención en la obra jurídica, histórica y astronómica de Alfonso X, inexplicable sin ellos. Entre los judíos de su corte figuraba "Don Xosse, nuestro alfaquim", o sea el astrónomo "Don Yuçaf" (Baer, II, 51), y otros a que aludiremos luego. En la corte de Alfonso VIII se encontraba el astrónomo "Avomar Abenxuxen" (Baer, II, 21). Pedro III de Aragón, en 1349, manda que den un libro en arábigo a "maestre Salamó" para que lo vierta a "nostra lengua"; un "maestre Alfonso" romanza en 1351 un "livro de figuras et astronomía" [2]. Pedro IV de Aragón, en 1346, contrata con su médico, "maestre Menahem" —"magnus experimentator et nigromanticus"—, la práctica de ciertos experimentos científicos. Para el mismo rey fabrica astrolabios "Daví Bonjorn". Juan I de Aragón, en 1391, tenía como astrólogo a Cresques de Vivers, que "s'entenía molt en judicis" (Baer, I, 259, 310, 570).

En ciudades con numerosa comunidad judía había escuelas sostenidas por las aljamas; se sabe de una en Cervera (1323) y de otra en Calatayud. Quienes asistían a dichos colegios ("qui addiscerent vel legerent") estaban exentos de capitación hasta los 23 años. Judíos ricos contribuían a mantener aquellas instituciones; uno de ellos, "Yucef Cohén", fundó un estudio en Tortosa para judíos pobres, y lo dotó de hospedería y biblioteca, y donó además mil sueldos barceloneses para su sostenimiento [3]. Si los desastres de la historia y la incuria de las gentes no hubieran reducido tanto el número de nuestros documentos conoceríamos muchos más hechos de esta clase. Añadamos tan sólo que antes del siglo XV, el tipo de hombre de la clase media —no ecle-

[1] "Entre los judíos de Valencia no existían ociosos. Eran diestrísimos en el ejercicio de la industria y del comercio, y en el cultivo de las letras y de las ciencias, logrando que los nobles, y los acaudalados burgueses se envanecieran ostentando los tejidos, muebles, trajes y joyas que ellos trabajaban, y acudiesen a sus rabíes o maestros para lograr la curación de sus enfermedades, o para confiarles la educación literaria o científica de sus hijos" (FRANCISCO DANVILA, *El robo de la judería de Valencia en 1391*, en *BAH*, 1886, VIII, 366).

[2] A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents per l'historia de la cultura catalana migeval*, págs. 143, 155.

[3] A. RUBIÓ Y LLUCH, *Notes sobre la ciencia oriental a Catalunya*, en *Estudis Universitaris Catalans*, 1909, III, 390.

siástico—, entregado a menesteres científicos, está representado por judíos. Ejemplo destacado es el médico mallorquín León Mosconi, morador, en 1375, de una casa con cómodo y rico mobiliario, y provista de abundantes libros de teología, filosofía, medicina, matemáticas y literatura [1].

ALFONSO EL SABIO Y LOS JUDÍOS

La súbita aparición en la corte de Alfonso X el Sabio de magnas obras históricas, jurídicas y astronómicas, escritas en castellano y no en latín, es un fenómeno insuficientemente explicado, si nos limitamos a decir que un monarca docto quiso expresar en lengua accesible a todos grandes conjuntos de sabiduría enciclopédica. Tal aserto equivale a una abstracción, pues no tiene en cuenta el horizonte vital de Alfonso X, ni las circunstancias dentro de las cuales existía. En ninguna corte de la Europa del siglo XIII podía ocurrírsele a nadie redactar en idioma vulgar obras como la *Grande e General Estoria*, los *Libros del saber de astronomía* o las *Siete Partidas*. Tampoco se dió el caso de que el texto bíblico se tradujera íntegramente fuera de España en aquel siglo (G. Gröber, *Grundriss*, II, 714). Tal hecho es solidario de la escasez en España de obras de carácter teológico, filosófico, científico o jurídico dotadas de alguna significación y redactadas en latín. Pensemos simplemente en figuras como Siger de Brabante, Rogerio Bacon y Santo Tomás, o en el grupo de los juristas de Bolonia.

Poseemos ahora un valioso estudio bibliográfico de manuscritos científicos de la Edad Media [2] hasta ahora mal conocidos, pero que no modifican esencialmente el panorama de la ciencia castellana en la Edad Media. Analizando minuciosamente las traducciones de textos árabes, iniciadas en el siglo X y proseguidas en el XII y en el XIII, observa el autor cómo "aquel movimiento cultural registrado entre los musulmanes españoles, muy pronto irradió fuera de su propia zona, y brilló como una aurora *entre los cristianos europeos*, medio adormecidos en las tinieblas de la alta Edad Media" (pág. 6). El hecho

[1] Ver *REJ*, 1899, XXXI, 242; 1900, XL, 62, 169.

[2] José M. Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942.

es bien conocido, aunque no se ha pensado bastante por qué fueron los "cristianos europeos" y no los españoles quienes abrieron nuevas vías de pensamiento con medios muy al alcance de los hispano-cristianos[1]. El más antiguo centro de sabiduría francesa, la Escuela de Chartres, ya se aprovechó del pensamiento de los árabes españoles antes de que se hubieran iniciado en Toledo las traducciones del siglo XII. Fueron los obispos franceses de Tarazona y Toledo (Michael y Raimundo) quienes sirvieron de puente a los extranjeros curiosos de ciencia oriental a comienzos de aquel siglo. A Toledo y a otras ciudades vinieron gentes ávidas de saber, que empleaban a judíos españoles como intérpretes de los preciados manuscritos árabes. Célebres entre aquellos hebreos fueron Mosé Sefardí (o sea, el converso Pedro Alfonso); Abraham bar Hiyya, ben David (o sea, Juan Hispanense o Hispalense). A través de ellos y de otros menos notorios pasaba a Europa el saber de los musulmanes (filosofía, astronomía, matemáticas, medicina). Se conocen algunos de los nombres de quienes, en los siglos XII y XIII, pusieron en latín inteligible lo que los judíos dictaban en castellano o en latín deficiente: Platón de Tívoli (Plato Tiburtinus), Gerardo de Cremona, Hugo Sanctallense, Adelardo de Bath, Roberto de Retines, Miguel Scoto, Herman el Dálmata, Rodolfo de Brujas, Herman el Alemán[2]. ¿Qué hacían mientras tanto los cristianos de Castilla, además de conquistar definitivamente Toledo, Córdoba, Sevilla y Murcia, y de abrir a los extranjeros el tesoro de la civilización musulmana? El único pensador con personalidad destacada fué, como vimos, Domingo González (Dominicus Gundisalvus), formado en el medio islámico-judío, y cuyo pensamiento quedó aislado y sin dar fruto en Castilla. El señor Millás Vallicrosa ha dado a conocer dos nuevos nombres, aunque de escasa significación: Álvaro de Oviedo (fines del siglo XIII), anotador y corrector de traducciones del árabe, en las que se interesó a fin de

[1] Prescindimos de centros catalanes como Vich y Ripoll, cuya importancia destaca el señor Millás en su *Assaig d'historia de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, 1931. Ya vimos antes que en los siglos X y XI la vida catalana gravitaba hacia fuera de la Península, y la historia científica lo confirma.

[2] El señor Millás Vallicrosa (*o. c.*, págs. 8 y sigs.) cita la necesaria bibliografía.

mostrar "todos los errores de los filósofos árabes", sobre todo de Averroes[1]. Castilla se oponía —ya sabemos cómo y por qué— a cuanto pudiese debilitar su creencia y su ánimo. Aparte de Álvaro de Oviedo, el único reflejo directo de la cultura árabe se halla, también a fines del siglo XIII, en una *Isagoge ad Tegni Galeni* del canónigo Marcos (Millás, pág. 120).

Se ve por lo anterior cuán escasos fueron los textos latinos de carácter docto, en fuerte contraste con la abundancia y valía de las traducciones y adaptaciones en castellano durante la época alfonsina. Tal hecho ha de entenderse como una expresión de la contextura cristiano-islámico-judía, como un resultado de la importancia alcanzada por los hispano-hebreos y de su interés por poner la sabiduría moral y científica al alcance de la sociedad cortesana y señorial sobre la cual descansaba su poder y su prestigio. La Castilla de Fernando III había mostrado su fuerza y su capacidad de dominio sobre lo mejor de las tierras musulmanas, y su influencia sobre la corona de Aragón era bien perceptible. Alfonso X gozaba en paz del fruto de unos esfuerzos bélicos (Navas de Tolosa, Córdoba, Sevilla) que él, quizá, nunca hubiera realizado, e intentó ensanchar su corona más con habilidad diplomática que con ímpetu guerrero. Por vez primera la ciencia y la poesía tomaban posesión del aula regia, y el saber y el ensueño se incluían en el juego de la política. El caballero de la Reconquista se erguía con prestancia de sabio, a fin de que la virtud inasible del lenguaje completara la acción unificadora de las armas, que iban a ceder su rango al imperio de la ley y la razón moral. A la acción sucedía la aspiración. El Rey anhelaba el señorío de Gascuña y el imperio de Alemania, con lo cual la Castilla oscura y arrinconada de antaño incluía su futuro en una perspectiva internacional. Los trovadores de Provenza remuneraban las munificencias de Alfonso con laudes hiperbólicas[2]; doctos humanistas de España, Francia o Italia atendían a numerosas e insospechadas exigencias de cultura, mientras, muy en primer plano, moros y judíos ostentaban sus indispensables saberes. Mas todo eso es conocido desde fuera y en sus resultados, no como efectivo acontecer. El Rey no dejó una sola línea acerca de su

[1] *Obra citada*, pág. 165.

[2] Para los juglares en la corte alfonsina véase R. Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares*, *passim*.

persona interior, no se confesó con la posteridad según hicieron tantos escritores musulmanes. Conocemos a su sobrino el infante don Juan Manuel mejor que a su magnífico pariente, lo cual induce a presumir que el sabio rey fué un inteligente y benemérito "empresario" de cultura, más bien que un espíritu de dimensión profunda y contenidos originales. Pero acentuar su carácter de gran político de la sabiduría, sin igual en su tiempo, no significa mermar sus calidades sino simplemente querer hacerlas inteligibles.

Ignoramos como fuera su educación y los nombres de quienes fomentaron su insaciable curiosidad jurídica, histórica y astronómica. Lo propio de su genio fué la visión magnificada del humano destino en conexión con las fuerzas estelares, en el tiempo histórico y en la totalidad de la vida social, reflejada en el solemne ritmo de las *Partidas*. Como auténtico español, Alfonso fundió la grandeza de su concepción cristiano-oriental del mundo con la grandiosidad de su propia existencia, y soñó con alzarse hasta las cimas de su tiempo —el trono del Sacro Romano Imperio—, un sueño sólo realizado en las fórmulas pomposas de su cancillería. Desde bien joven, seguramente, debió oír voces tentadoras que le incitaban a ascender "ad astra", porque una carrera de tales vuelos no se iniciaría sólo en virtud de ocurrencias ocasionales.

Sin que pretendamos reducir un fenómeno de tal magnitud a un solo motivo, juzgamos ineludible tener muy a la vista las circunstancias en que se hallaban los hispano-hebreos a mediados del siglo XIII. En el siglo XII Maimónides usaba todavía el árabe como lengua de civilización, pues era el Oriente el polo hacia donde tendía; desde mediados del siglo XIII el horizonte del hispano-hebreo es Castilla, animada de un designio imperial bien manifiesto para la aguda mente de los judíos, y muy a tono con el esplendor de la corte. Basta comparar los diplomas de Alfonso X con los de sus antecesores, observar su magnificencia caligráfica y las largas listas de sus confirmadores, entre quienes aparecen reyes musulmanes como vasallos, y un número considerable de prelados y señores. El judío, que antes se sintió atraído por la estrella fulgente de Saladino, en cuya corte fué a vivir Maimónides, se vuelve ahora hacia la corte castellana. Hay, sin embargo, una diferencia. La lengua árabe usada por el hispano-hebreo pertenecía a una civilización que lo dominaba, y que sin él

había alcanzado cimas de perfección. En Castilla, en cambio, el saber era escaso, y bastaba que el judío dijera o escribiera algo de la cultura islámico-judía en castellano (una lengua tan suya como el árabe), para colocarse en una situación dominante. Si en épocas anteriores no habían tenido rivales como administradores de las finanzas del reino, como negociantes y como médicos, ahora iban a descollar como conocedores de la civilización musulmana. La morería sometida fué entonces para los castellanos lo que luego sería la Italia conquistada por los reyes de Aragón: una fuente de sabiduría y de distinción señorial. Los judíos desempeñaban así en el siglo XIII un papel semejante al de los humanistas hispanos del siglo XV formados en Nápoles, Roma o Bolonia; lo que más tarde se buscaría en la moral neosenequista de Petrarca, se hallaba en el siglo XIII en los tratados de moral islámica vertidos al castellano muy probablemente por traductores judíos [1]. En el siglo XII, la llamada algo inexactamente "escuela de traductores de Toledo", trabajó al servicio de extranjeros ávidos de filosofía, matemáticas y ciencia física; la "escuela de traductores" del siglo XIII puso en lengua vulgar, no en latín, aquellos aspectos de la civilización islámica que servían al ideal alfonsino de poseer la clave de lo "humano", lo que el hombre ha sido históricamente, lo que debe ser moral y jurídicamente, lo que las estrellas hacen que sea. El problema "teórico" de la realidad de las cosas no preocupó lo más mínimo al Rey Sabio —una dirección de pensamiento, por lo demás, que cuadraba bien con la perspectiva del judío, interesado en moral, leyes, astrología y ciencia aplicada más que en matemáticas y filosofía pura. Después de todo, Averroes, al-Battānī y Avicena carecen de equivalente en el mundo israelita.

Judíos muy doctos figuraban en la corte de Alfonso X, y su palabra

[1] Son bien conocidos *Calila e Dimna, Poridat de poridades, Libro de los doce sabios, Bocados de oro, Libro de los engaños et asayamientos de las mujeres* (este último traducido en 1253 por mandado de don Fadrique, hermano de Alfonso X), etc. Se dice en el *Bonium* o *Bocados de oro*, que la belleza de los edificios construídos antiguamente por "algunos gentiles e algunos reyes... movía mucho a los moços de yr a las escuelas a do aprender. E por esta razón fazen oy día los *jodíos* en sus sinogas muchos entalles, e fazen otrossí los *cristianos* en sus eglesias muchas figuras, e los *moros* en sus mesquitas muchas aposturas" (edic. H. Knust, pág. 76). No creo que un cristiano hubiese mencionado las tres religiones en ese orden, ni tampoco un moro.

y su pluma no estaban ociosas; su labor consistió en hacer asequible una cultura apetecida e ignorada por los grandes señores. No sabemos qué intervención tuvieran en la formación intelectual del Rey Sabio; consta que su suegro Jaime I de Aragón "recibió la ciencia de Rabí Mosé ben Nahman" [1]. Su hija, la reina Violante, mujer de Alfonso X, tenía como a uno de sus "familiares" (quizá como médico) a don Todros ha-Leví Abū-l-'Āfiya, cabalista y poeta [2], que permaneció acompañando a la reina en Perpiñán, cuando don Alfonso fué a entrevistarse con Gregorio X en Beaucaire (1275) a fin de lograr apoyo para sus pretensiones imperiales. Dice don Todros en una de sus poesías: "Cuán bueno es cumplir los mandatos del Rey. Don Alfonso aniquila a cuantos se rebelan contra él. Sus órdenes son siempre ejecutadas. Ningún mal hay en él, y nadie es capaz de cantar todas sus alabanzas, ni ninguna canción podría contenerlas todas. ¿Quién sabría expresar plenamente todo el bien que el Creador puso en él? La tarea es larga y el día breve" [3].

La exaltación de la grandeza del monarca fué obra de judíos. Ishaq ben Cid y Yĕhudá ben Mosé autores de las *Tablas* que, por deferencia hacia el Rey, se llaman *alfonsíes,* proponen en el capítulo I que se tome su reinado como punto de arranque para una nueva era; los griegos comenzaron la suya con el rey Alexandro, "los romanos tomaron el año en que César a reinar començó... los árabes tomaron por era ell año en que dixo Mahoma que era propheta... Usan otrossí los moros *agora nuevamientre* de era persiana, ansí llamada por la victoria que ovieron del rey de Persia... Et *nos vemos* que *en este nuestro tiempo* acaesció notable acaescimiento et honrado, et de tanta estima cuemo todos los antepassados; et éste es el reynado del señor rey don Alfonso, que sobrepujó en saber, seso et entendimiento, ley, piedat et nobleza a todos los reyes sabios. Et por esto tovimos por bien de poner por comienço de era, ell año en que començó a reynar este noble rey, por cabsa que se use et manifieste esta era, ansí cuemo

[1] Lo atestiguan Yosef ben Saddiq de Arévalo y Abraham ben Sĕlomó de Torrutiel; véase Francisco Cantera, *El libro de la cabala,* págs. 33 y 56.

[2] Su *Diwan* ha sido publicado por David Yellin, Jerusalén, 1932. Véase Baer, I, 52.

[3] Edic. Yellin, pág. 92. Agradezco esta traducción al señor Abraham Berger, de la New York Public Library.

se usaron et manifestaron las otras eras antes della, *porque dure* et quede la nombradía, deste noble rey hy *para siempre*"[1].

El pasaje anterior rebosa de sentidos valiosos. Están excluídas las eras basadas en creencias superhumanas, en "fechos de Dios"[2]: la era judía de la Creación y la cristiana. Se le deja a Mahoma la responsabilidad de creerse profeta ("el año en que *dixo* Mahoma que era propheta"), y su era es sólo un acontecimiento histórico lo mismo que la conquista de Persia. El escritor olvida los halos divinos, deja a un lado la "scala caeli" y pone en juego su experiencia cognoscitiva mediante la noción del tiempo. La conciencia (vivencia) del tiempo fué el báculo que sostuvo al hombre moderno al iniciar su penosa marcha como ser autónomo. La ausencia de lo trascendente divino en el texto que nos ocupa y la expresión del tiempo como vivencia personal son fenómenos que convergen en un mismo vértice. El tema del pasaje son las glorias pretéritas y el intento de fundar una nueva, partiendo de "este nuestro tiempo", a fin de que dure "ahí para siempre". No importa ahora que tal intento fallara, pues se trata simplemente de ver lo que acontece en un texto castellano del siglo XIII, en el cual alguien, desde la vivencia de su presente, abarca el pasado y el futuro con matices de delicada gradación: "tomaron... usan agora nuevamientre... vemos en este nuestro tiempo". No se concibe un estilo así en un cristiano del siglo XIII; ese estilo personal y "extraceleste" anuncia el humanismo del llamado Renacimiento y obliga a insistir sobre la presencia en la España islámico-judía de gérmenes renacentistas que nunca llegarían a fructificar del todo (ver cap. anterior).

El firme tono del pasaje anterior está respaldado por la seguridad de estar dominando intelectualmente a Castilla; de ahí el intento de rotular los nuevos tiempos que el judío esperaba hacer suyos en alguna forma. Uno de los medios de alcanzar tal finalidad era la castellani-

[1] *Libros del saber de astronomía*, edic. M. Rico y Sinobas, IV, 119-120.

[2] Compárese: "Et fizieron desto muchos libros, que son llamados estorias e gestas, en que contaron de los fechos de Dios, e de los prophetas, e de los santos, et *otrossí* de los reyes, e de los altos omnes, e de las cavallerías, e de los pueblos" (*General Estoria*, edic. Solalinde, pág. 3). Ése es el estilo normal de los cristianos; la palabra *otrossí* articula en ordenada jerarquía la realidad de Dios con la de los pueblos. Al grupo trino "Dios, prophetas, santos", corresponden "reyes, altos omnes, pueblos".

zación de la cultura islámica, la cual podía ofrecerse al rey y a los grandes señores como útil y provechosa, sin herir los numerosos escrúpulos, los respetos e inhibiciones del hombre de Castilla. Los hebreos, no los cristianos, sabían y comunicaban los tesoros ocultos en la lengua del Islam vencido y ya decadente. Ellos eran quienes despertaban y acuciaban el deseo regio de leer en la única lengua accesible para él la enciclopedia del saber cristiano-islámico-judío, comenzando por el Antiguo Testamento incorporado en la *Grande e General Estoria*, además de ser traducido independientemente junto con el Nuevo. Sólo así se hace inteligible que a un rey, considerado como sabio, se le ocurra vulgarizar y no latinizar la historia, el derecho y la ciencia, formas de cultura sólo expresables en latín, en la cristiandad occidental, a mediados del siglo XIII. Mas la cultura viva de Castilla era a la vez cristiana, islámica y judía, y su común denominador tenía que ser el idioma entendido por quienes integraban tan extraño conglomerado. Era patente el fracaso de las fuerzas africanas interesadas en reanimar la lenta agonía del Imperio islámico en España, ya incapaz de reaccionar. Castilla se afirmaba como potencia dominante e indiscutida, y sobre el trono de Alfonso X lucía la estrella de un imperio peninsular y quizá europeo. Como todo imperio necesita una lengua de cultura, los judíos, siempre despiertos, proponían una "era alfonsí" y allegaban materias con que henchir la lengua hablada, compatibles con la especialísima forma del vivir castellano. El triunfo literario de aquella lengua no se debió, como en Italia, al prestigio estético de una creación individual, sino a obras doctrinales, dignas y austeras, que hablaban a la conducta, y no a los sentidos ni a la fantasía.

En el prólogo al *Libro de las armellas* dice don Alfonso: "Mandamos a nuestro sabio Rabí Çag el de Toledo [Isaac ben Cid] que lo fiziesse bien cumplido et *bien llano de entender*, en guisa que pueda obrar con él *qual ome quier* cate en este libro" [1], una frase que ilumina lo que el rey entendía por ciencia, una llana vulgarización que no calentara la cabeza. Si a don Alfonso le hubiera interesado en verdad la astronomía, habría pensado en sus problemas y no en la facilidad de entenderlos sin molestias. Pero al judío convenía mucho

[1] *Libros del saber de astronomía*, II, 1.

fomentar la regia curiosidad, gracias a la cual su ciencia se hacía indispensable.

Aquel deseo de vulgarización "ad usum regis" casaba con el escaso interés del judío por el latín, medio expresivo que reflejaba la unidad cristiana de Occidente. La lengua por excelencia era para él el hebreo; luego el árabe como expresión de la cultura más valiosa; desde el siglo XIII, el castellano se les impuso como el idioma de su única patria posible. El pueblo cristiano no se servía del texto castellano de la Biblia para sus ceremonias religiosas, pero los hispanohebreos sí lo hicieron, y se consideró peculiaridad suya leer el Antiguo Testamento en castellano. En 1487 la Inquisición acusa a un tal Pedro Serrano de leer "en casas de judíos la Brivia romançada según la tienen los judíos" (Baer, II, 476). Esto vendría aconteciendo desde el siglo XIII, fecha de las primeras traducciones del Antiguo Testamento, las cuales adquieren sentido histórico como una floración de cultura en lengua vulgar, debida, muy en primer término, a las necesidades vitales de los judíos. La lengua vulgar usada en esas obras permitía a señores y clérigos conocer, en forma digna, aspectos del pensamiento islámico armonizables con la forma de vida castellana. Aquellos tratados de abstracta doctrina moral confortaban el ánimo, sin referirse a fenómenos de sensibilidad que individualizan y disgregan.

Si lográramos revivir las inhibiciones expresivas del castellano anterior al siglo XIV, poseeríamos la clave de su visión del mundo, hoy perdida para nosotros, y entenderíamos la ausencia de la lírica y el nacimiento de la prosa docta como una ingerencia judaica. Un fenómeno de conciencia era digno de ser puesto en escrito cuando no perturbaba el sistema de los respetos sociales (religión, moralidad y esfuerzo) que presidían la vida del castellano y la hacían posible. Tenía validez lo que se refería a una creencia, o descansaba sobre ella: creencia en lo sobrenatural (poesía de Berceo), o en las virtudes del hombre ejemplar que creó y llevó a Castilla hacia adelante (poesía de las gestas), o en las leyes y moralidades que proyectaban desde lo alto su virtud protectora. Se vivía dentro de esas creencias en forma global y cerrada, con absoluta autenticidad. Era impensable que un rey castellano escribiera, según hizo Jaime I de Aragón, que la conquista de una gran ciudad como

Valencia se hizo a espaldas de sus nobles, o que aconsejara a otro rey la anulación de la fuerza de sus propios grandes señores (ver pág. 302 y sig.). Porque Castilla fué así, pudo a la postre dominar a Aragón y a Galicia, y no aconteció lo contrario. La creencia en los valores trascendentes no estaba superpuesta a la vida del castellano como acabó por estarlo para el gallego su fe en Santiago —un espectáculo remunerativo. La creencia no cedió su campo al racionalismo o a la socarronería; el motivo inicial de su fuerza sería Santiago (combinado con San Millán, o con lo que fuere) junto con mitos humanizados (los jueces Laín Calvo, Nuño Rasura, los condes de Castilla). La página extraordinaria de Ibn Hayyān sobre el conde Sancho García (pág. 235) está ya en el lindero de lo sobrehumano y del cantar de gesta. La fe en tales personajes —Fernán González, Infantes de Lara, el Cid, Santo Domingo de Silos— se integraba con la misma existencia del castellano, no era *literatura* ni simple ocasión para narraciones espectaculares y amenas. La literatura en castellano, como lujo y diversión, no se inicia en verdad sino hasta el siglo XIV con el arcipreste de Hita. La épica fué como un eco del afán diario de los "burgueses e burguesas" que se asomaban a las ventanas para contemplar al Cid; ofrecía en un bello desdoble el mismo diagrama de la vida del castellano —vida íntegra, de una pieza, instalada en una creencia coincidente con su horizonte y su perspectiva. El juglar incluía en su gesta la experiencia vital del oyente, le hacía oíble el latido de su propia vida. En las sucesivas redacciones de la gesta de los Infantes de Lara, el lugar de la batalla en que aquéllos perecen, es en cada época el que correspondía con los efectivos límites de la Reconquista, según nos enseñó el saber de Menéndez Pidal. La frontera en el poema era la que el oyente sentía como *su* frontera, lo que demuestra que la épica fué histórica por ser *existencial*, por ser proyección del vivir de la persona que la hace y que la oye. No pretendía ser un juego o lujo para la fantasía —aquella Esparta celtibérica ignoró todos los lujos, para bien y desdicha suya. Las gestas fueron un ejercicio o "áskesis" que corroboraba y confortaba la propia vida, pues cada frase registraba el latido de la propia creencia, según la cual todo era evidente y nada era problemático.

NUEVA DIGRESIÓN SOBRE EL ESTILO ÉPICO

El parlamento de la niña en el Cid (v. 41-48) se inicia con "en buena cinxiestes espada" y termina con "el Criador vos vala con todas sus vertudes santas"; está pues limitado por la creencia astrológica de que el héroe fué armado caballero en una buena hora estelar, y por la creencia en la protección divina. Lo mismo acontece en "*a la exida* de Bivar, ovieron la corneja diestra, / *e entrando* en Burgos, oviéronla siniestra" (11-12). Los males del Cid provienen de no ser el rey lo que se creía que debiera ser: "*¡Dios*, qué buen vasallo!; ¡sí oviese buen *señor!*" (20); la frase tiene como abrazaderas "Dios" y el "señor" rey, pero esta última ha fallado. Los personajes u objetos importantes lo son porque inscriben sus existencias en el halo que los ciñe, en congruencia con el repertorio de los valores más evidentes en que todos creen: "Martín Antolínez, *el burgalés complido*" (65); "merçed, ya Çid, *barba tan complida*" (268). A veces la cualidad valiosa incluye la totalidad de la persona: "enclinó las manos *la barba vellida*" (274). "Mio Çid, *el de Bivar*" (295), del "riñón" de nuestra Castilla. "Sant Estevan, *una buena çipdad*" (397), según todos sabían era San Esteban de Gormaz. "Con Alfons mio señor *non querría lidiar*" (538), pues de otro modo habría faltado a lealtad, sostén de aquella sociedad política. "Álbar Fáñez, *que Çorita mandó*" (735). "El conde *es muy follón e dixo una vanidat*" (960), con lo cual el conde de Barcelona se sitúa en el centro de un valor negativo y concreto.

La secuencia de la frase se basa en la jerarquía de los valores admitidos. La cualidad valiosa (positiva o negativa) aparece en segundo término como proyección y razón poético-existencial de lo mencionado antes. Cuando ambos términos del verso son sustantivos, individualizados, el orden se invierte y va primero el de mayor rango: "¡En el nombre del Criador e d'apóstol Santi Yagüe!" (1.138); "Grado al Criador e a señor Sant Esidre" (1.861); "A vos Minaya Álbar Fáñez e a Pero Vermudoz" (1.870). El orden de la frase descansa en un sistema de estimaciones, en una gramática artística. El verso, generalmente, consta de dos partes (no hemistiquios), la segunda de las cuales eleva el sentido o valor de la primera según procedimientos en que ahora no cabe detenerse. Por eso no interesa al juglar el cuento

de sílabas ni la melodía, ya que el ritmo es axiológico y no fónico. Cada verso o línea asonantada forma por lo común sentido cabal, y su segunda parte sirve de predicado "axiológico" (no "gramatical" o lógico) a la primera: "De mios yernos de Carrión, *Dios me faga vengar*" (2.894); "vídolos el rey, *e coñosció a Muño Gustioz*" (2.932); "que allá me vayan, *cuemdes e infançones*" (2.964), etc.

El substratum de este orden poético coincide con la idea misma de la vida castellana. Cada persona o cosa está vista o sentida en función del halo de valor que la trasciende, y no aparecen como un resultado de la abstracta expresión de su ser: "Roland *est* preux et Olivier *est* sage". El procedimiento usado para expresar la evidencia de los valores es la aposición, tan abundante en el Cid; el verbo sustantivo aparece a menudo con función ponderativa: "Peña Cadiella, que es una peña fuort" (1.330); "Maravilla es del Çid, que su ondra creçe tanto" (1.861). No se trata de conocer nada, sino de justificarlo todo en una intuición valiosa, excluyendo el capricho individual fundado en las pasiones de quien habla. La cofia del Cid "con oro es obrada, *fecha por razón*" (3.095). El Poema del Cid pertenece a una muy peculiar Edad Media, y es lícito sospechar que las gestas perdidas serían parecidas a él. El castellano huía como de Satanás de cuanto no existiera ya objetivado como valor estético y moral, iluminado por una creencia socializada. El yo suelto y descarnado era nefando, y con él la fantasía, la sensualidad, la crítica racional y cuanto pudiese acarrear atomización y anarquía. La persona y su nimbo de creencia formaban una unidad compacta e indespegable, porque sólo existe lo que debe existir, y la vida es un asunto de conducta moral. Cuando refieren al Cid lo acaecido a sus hijas —las abandonaron sus maridos en un bosque lleno de alimañas después de azotarlas bestialmente, desnudas y amarradas a un árbol—,

> una gran ora pensó e comidió;
> alçó la su mano, a la barba se tomó (2.828-29).

No hay arrebato pasional, ni ocurrencia fuera de las normas respetadas por todos. Pensar no significa aquí buscar soluciones nuevas sino *comedir:* dar con la medida que deba aplicarse a tan enorme caso, es decir, recurrir a la justicia del rey y de los buenos usos de Castilla. No existen *individuos* sino *personas* sostenidas por una fe

en sí mismas que se identifica con la creencia que la trasciende a todas. Por eso los castellanos entre los siglos XI y XII daban sus propios nombres a los pueblos que fundaban (ver págs. 663 sigs.); los nombres de aquellas aldeas estaban respecto de ellos como "el burgalés de pro" respecto de "Martín Antolínez".

No caben enteramente dentro del mismo género las épicas castellana y francesa. Fué ésta desde el comienzo un "espectáculo" (ver pág. 247 y sig.). Aunque el uso del epíteto exaltante se encuentre en la épica medieval lo mismo que en la de la antigüedad, su función y sentidos han sido diferentes en cada caso; también todo drama consta de una escena y de actores, y no pensamos por eso que una tragedia griega sea equiparable con el teatro europeo del siglo XVII. "Aquiles, el de los pies ligeros" no fué vivido por el poeta y sus oyentes griegos como "Mio Cid, el de Bivar".

El estilo de la "chanson" francesa no descansa en la evidencia intuitiva sino en el análisis: "Ço sent Rollanz que la mort le tresprent, / Devers la teste sur le quer li descent" (2.355-56); siente el héroe que la muerte le va bajando desde la cabeza al corazón, y expresa lógicamente sus observaciones, que el oyente escucharía embebecido, pero quedándose fuera del espectáculo. Espectáculo son también gestas como *Aliscamps*, *Loherens* y las demás con su narración en secuencia lógica y no atomizada. Cuando en el Cid se dice "Sant Estevan, una buena çipdad", y centenares de cosas por el estilo, se establece una osmosis y endósmosis entre el poema y el lector. La forma de vida en la "chanson" no es la del oyente, que se limitaba a dejarse seducir por la propaganda de los juglares. No cabe, por consiguiente, formular teorías abstractas sobre la épica, sino penetrar ingenuamente en el estilo de su vida, que es donde está, o puede estar su valor. Y ninguna obra es o deja de ser valiosa por pertenecer a este ó al otro género.

NO EXISTÍA LA LITERATURA COMO DIVERSIÓN O ESPECTÁCULO

No interesando a este libro el orden lógico, sino la contemplación de ciertos problemas desde diferentes ángulos, volvemos a fijarnos en la ausencia de una lírica castellana, con miras a entender ahora el nacimiento de la prosa en el siglo XIII. La poesía basada en la pura experiencia emotiva, sin justificación en la creencia objetivada, no

existió en Castilla durante los siglos XI, XII y XIII, en tanto que abundaban los cantares de gesta. La lírica, sin embargo, asediaba a Castilla desde los cuatro puntos cardinales, aunque en resistirla gastó la misma energía que hubo de emplear en la castellanización de las zonas en donde aquel arte era posible y bien quisto. Fácil habría sido servirse de los judíos bilingües y de los moros latinados para poner en romance cuentos fantásticos de las *Mil y una noches*, la bellísima poesía de los reinos de Taifas, o las de Ibn Hazm o Yĕhudá ha-Leví; mas nada de eso, ni nada del pensamiento de Averroes o Maimónides, penetró en la lengua castellana. De haber caído en tan seductoras tentaciones, Castilla no se habría hecho a sí misma, ni hubiera dado forma nacional a España, pues no podía escapar a la cápsula de su creencia, lo mismo que Bernal Díaz del Castillo dormía con ropas y armas incluso en la ancianidad. El castellano vivía en la integridad de "todo su ser" (ver pág. 322), con un existir sumido sin resto en la creencia, privado de la expresión emotiva y racional, cultivada por el musulmán por ser compatible con su creencia. La trabazón social, la castidad y la ortodoxia fueron barreras infranqueables para la expresión escrita y socialmente admitida. La poesía árabe vivió en Castilla como un Guadiana soterraño, y sólo más tarde reaparecerá en hilillos de agua tenue y dispersa.

La literatura no fué en Castilla puro lujo de los sentidos y de la fantasía [1]. Un poeta castellano semejante a Chrétien de Troyes no hubiera hallado quehacer en las cortes de Alfonso VIII o Alfonso X, en nada semejantes a la de Marie de Champagne. Ya observamos que Joinville mientras guerreaba en Egipto tenía presentes a las damas de

[1] Poemas como el *Alexandre* y el *Libro de Apolonio* a más de ser importaciones extranjeras, no fueron obras enteramente castellanas; de todos modos su carácter es ante todo ejemplar. El autor del *Apolonio* dice hacia el final del poema:

> Acomiéndolos a todos al Rey spiritual,
> déxolos a la graçia del Senyor çelestial (638).

Una excepción sería la *Razón de amor*, de comienzos del siglo XIII, en la cual una linda muchacha:

> Toliós el manto de los ombros,
> besóme la boca e por los ojos;
> tan gran sabor de mí avía,
> sol fablar non me podía.

la corte de San Luis (que no era lugar de disipación) (ver pág. 286). Quienes poetizaron líricamente para las cortes castellanas fueron provenzales, hasta el comienzo del siglo XIII, y luego gallegos[1]. Ya en 1138 el trovador Marcabrú se encontraba junto a Alfonso VII para quien había compuesto un canto moralizante, en que exhortaba a los señores del Sur de Francia a que olvidasen los placeres de la ociosidad y fueran a combatir contra los moros. Lo mismo hizo el juglar Gavaudán en 1211 cuando Alfonso VIII se disponía a la lucha suprema contra los almohades. Así pues, el mismo arte de los trovadores, al penetrar en Castilla, se ponía al servicio de una causa política y religiosa, se teñía de matices castellanos, y era utilizada por los reyes como medio de propaganda internacional. Alfonso VII el Emperador aspiraba a incluir en su imperio el ducado de Aquitania.

Las trovas provenzales sirvieron en otros casos de espectáculo y diversión para los reyes y sus cortesanos, no tanto por la letra de aquellas poesías (en general oscuras, alambicadas, un ejercicio retórico helado y bastante espectral), como por la música de los juglares que las cantaban. Aquel espectáculo quedaba fuera de quienes hallaban en él deleite y solaz, e imitaban externamente el ejemplo de las cortes musulmanas y europeas. La música y la letra de aquellas trovas debe compararse con la ópera cantada en italiano desde el siglo XVIII, y que ha divertido hasta el XX a las clases acomodadas en España, sin promover por eso el nacimiento de una ópera española. Fracasaron hasta los ensayos de hacer cantar en español las óperas extranjeras, porque el efecto era sencillamente bufo[2]. Ese espectáculo ha intere-

Pero su autor fué un "escolar"

que siempre dueñas amó;
mas siempre ovo crianza
en Alemania y en Francia;
moró mucho en Lombardía
pora aprender cortesía.

Este juglar extranjerizado escribía una lengua llena de aragonesismos, y provenzalismos: *dreita*, *feita*, *muito*, *peyor*, *leyer*, *pleno*, *pleguem*, *cortesa*, *dona*, *bela*, etc.

[1] La mejor información sobre ello se encuentra en R. MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca y juglares*, págs. 150-259.

[2] La tremenda singularidad hispana se nota al pensar que la ópera no española puede cantarse en cualquier lengua menos en español.

sado a muchas generaciones a causa de la música (delicia brumosa y huidiza en donde no cabe posarse), pero su acción, por dramática que fuese, siempre valió como una broma o una falsedad. Algo semejante acontecería a las trovas provenzales en la Castilla de los siglos XII y XIII, sin que pensemos que fuera su oscuridad, a veces abstrusa, lo que impidió su aclimatación. El motivo esencial fué su falta de congruencia con la forma de vida castellana.

Lo más que hizo Castilla fué trocar por los cantos de Provenza las adaptaciones gallegas de aquella poesía. La lengua lejana (aunque más accesible que la de los trovadores) fué como un disfraz; tras él, el castellano olvidaba sus inhibiciones y sus respetos, y echaba un poco los pies por alto, según hacían en el siglo XIX las máscaras del Carnaval. Alfonso X llegó a escribir en gallego verdaderas suciedades [1], al mismo tiempo que cantaba laudes a la Virgen, en mezcolanza por otra parte bien española. Mas ni una ni otra cosa podía hacer en castellano. El gallego le sirvió de válvula de escape a su emotividad, y de vertedero para sus menos limpias ocurrencias.

VOLVAMOS A LOS JUDÍOS

Los nombres de los colaboradores (llamémoslos así) de Alfonso el Sabio son desconocidos, con excepción de quienes tradujeron y redactaron los tratados astronómicos. Mas aun cuando abundaran los cristianos doctos —y tal sería el caso— entre los redactores de las obras históricas y jurídicas, es difícil atribuirles la motivación decisiva del empleo de la lengua vulgar, porque eso salía del marco y de la perspectiva de la cristiandad europea. Es manifiesto, sin embargo, que la explicación de un fenómeno de esta clase nunca brotará de los documentos; mas, a pesar de ello, hay que hacer algún esfuerzo para entender el acontecimiento más decisivo en la historia de la lengua española. No basta con decir que el rey lo quiso y fué, pues Alfonso X no se habría arrojado a ordenar la redacción en castellano de la historia del mundo, de la ciencia astronómica y de la enciclo-

[1] Como la canción que empieza: "Joham Rodriguiz foy desinar a Balteira / Sa midida, per que colha sa madeyra..." (*Il canzoniere portoghese della Biblioteca Vaticana*, edic. E. Monaci, 1875, pág. 31). La Balteira era una famosa cortesana; ver MENÉNDEZ PIDAL, *o. c.*, pág. 224.

pedia jurídica de su tiempo, de no haber tenido junto a sí un grupo de sabios que le descubriera la ciencia encerrada en los libros arábigos y latinos, y mostrara al mismo tiempo más interés en cultivar el romance que el latín, lengua de la cristiandad europea. Ese interés lo sentirían sobre todo los judíos[1]. La innovación de escribir en romance libros históricos y científicos aparece patrocinada por un monarca parangonado por los judíos con Alejandro y César, y que recompensaba con espléndidas mercedes sus servicios y sus alabanzas. Nada personal escribió el rey que descubra una ciencia propia, capaz de dominar la de los sabios de su corte; éstos pesarían sobre él e influirían en sus gustos y propósitos, lo mismo que los juglares gallegos le incitaban a componer, o a hacer componer, sus Cantigas a la Virgen. Don Alfonso, más diplomático que conquistador, y atraído por los placeres sedentarios de la ilustración, se encontró, en virtud de circunstancias que no había creado, en una cima desde la que se divisaban perspectivas imperiales. Todos los historiadores convienen en que don Alfonso tenía carácter indeciso y poco enérgico, y fué muy gentil amador, sin nada de la casta santidad de su padre[2].

[1] Don Lucas, obispo de Tuy, terminó su *Chronicon Mundi* en 1236, por encargo de doña Berenguela, madre de Fernando III, y no pensó, naturalmente, en servirse de la lengua hablada. Don Rodrigo Jiménez de Rada (¿1180?-1247) redactó en latín su *Rerum in Hispania gestarum Chronicon.* Con posterioridad a ellos, el franciscano Juan Gil de Zamora, preceptor de Sancho IV, escribe en latín diferentes obras históricas *(Liber de preconiis Hispanie);* Jofré de Loaysa, arcediano de Toledo (muerto entre 1307 y 1310), escribió una crónica de los reyes de Castilla entre 1248 y 1305; redactó su obra en castellano, pero pidió a Armando de Cremona, canónigo de Córdoba, que la vertiese al latín, y ése es el texto que se conserva (B. Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española,* I, 270-272; 218). Tenemos, pues, cuatro historiadores cristianos del siglo XIII que no concebían que la historia se escribiera sino en latín; aquellos clérigos se sentían bien enlazados con la comunidad cristiana de su tiempo.

[2] "E ovo de una dueña un fijo que dijeron don Alfonso el Niño. E ovo de otra dueña, que dijeron doña Mayor Guillén, una fija que dijeron doña Beatriz" *(Crónica de Alfonso X,* en *Bib. Aut. Esp.,* LVI, 5). La invención del cronista de que el rey mandó a buscar a la princesa Cristina de Noruega, para casarse con ella en vista de la esterilidad de doña Violante, y que don Alfonso "ovo ende muy grand verguenza" cuando se vió que la reina estaba encinta, es un cuento que la fantasía popular nunca habría atribuído a Fernando III.

Sus consejeros áulicos, entre quienes descollaban los hebreos, ejercerían gran ascendiente sobre aquel gran corrector del no buen estilo castellano de los judíos [1]. Sería fácil persuadirlo de la conveniencia de enriquecer la ciencia castellana, pobre "por defallimiento de los libros de los buenos philosophos", con los saberes conocidos por los judíos, cuyas actividades como intermediarios tuvieron así un mercado único, como venían teniéndolo para el comercio y la administración de las finanzas. Su vivir consistió siempre en estar de por medio. De este modo aconteció el hecho sin igual en Europa de que surgiesen en lengua vulgar libros de astronomía, que habrían de permanecer como un islote en la civilización de España [2].

[1] El libro llamado *De los juicios de las estrellas*, de Abén Ragel (Ibn Abî al-Riyâl), fué traducido por Yĕhudá el Coheneso (Yĕhudá ben Mosé) por encargo de Alfonso X, pero no incluído en el códice regio de los *Libros del saber de astronomía*. Un fragmento de él servirá para darse cuenta de cómo escribía el castellano aquel hispano-hebreo cuando no corregían su estilo el rey, o los correctores que tuviera para ello: "Loores et gracias rendamos a Dios padre verdadero, omnipotente, que en este nuestro tiempo nos dennó dar señor en tierra conocedor de derechura et de todo bien, amador de verdad, *escodrinnador* de sciencias, *requeridor* de doctrinas et de ensennamientos, que ama et allega a sí los sabios et *los quienes* se entrometen de saberes, et les faze algo et mercet porque cada uno de ellos se trabaje en *espaladinar* los saberes en que es *introducto*, et tornarlos en lengua castellana a laudo et a gloria del nombre de Dios, et a ondra et en prez del dicho sennor, *el qui* es el noble rey don Alfonso..., que siempre *desque fué en este mundo* amó et allegó a sí las sciencias et los sabidores en ellas et alumbró et cumplió assí la grand mengua que era en los ladinos por defallimiento de los libros de los buenos philosophos et *peruados* (?); por que ['por lo cual'], Judá fi de Mossé Alcohén, su alphaquí, et su mercet fallando tan noble libro, et tan acavado, et tan complido en todas las cosas que pertenescen en astronomía, cuemo es el que fizo Halí fi de Abén Ragel, por mandado del antedicho nuestro sennor, a qui Dios dé vida, trasladólo de lengua aráviga en castellana" (*Libros del saber de astronomía*, III, x). Sorprenden expresiones como *los quienes* y *el qui*, y vocablos como *espaladinar* e *introducto*. Mosé el Cohén dice además, muy claramente, que el rey escudriñaba y buscaba la ciencia, no que poseía la ciencia; reunía en torno a sí los sabios para que declarasen (*espaladinar*) aquella ciencia. Un cristiano, por otra parte, nunca habría dicho que poner en castellano un libro de astrología como éste, era "a laudo et a gloria del nombre de Dios".

[2] El vocabulario técnico de los judíos —una deliciosa innovación—, no entró a formar parte del castellano: "Cada un cuerpo a en sí longueza ['longitud'], et ladeza ['latitud'], et baxamiento ['profundidad'] (*Saber de astronomía*, I,

Si en torno a Alfonso X hubiesen existido cristianos como Vicente de Beauvais, Rogerio Bacon o Tomás de Aquino, el rey no les hubiera pedido que bajaran su pensamiento hasta el nivel de la calle, en donde suele "el pueblo fablar con su vezino". Mas en el caso que nos ocupa, los sabios eran gente extraña que importaban su ciencia impersonal con miras a ofrecer gratos servicios. La base sobre que se fundaba la lengua de Castilla, como órgano de cultura, resultaba ser islámica, judía o extranjera [1]. Basta fijarse en los nombres de quienes positivamente sabemos intervinieron en la redacción de aquellas obras: Yĕhudá el Coheneso [Yĕhudá ben Mosé] [2]; Šĕmuel el Leví [Šĕmuel ha-Leví Abū-l-'Áfiya] [3]; Rabí Çag el de Toledo [Ishaq ben Cid] [4];

LVI). "El emponizo, que es su altura sobre el orizón" (III, 64), etc. No existe un vocabulario de la extraña lengua de estos libros, que cayó en un desierto y no floreció. Su peculiar popularismo revela su alejamiento de la base latina e internacional. Se escribía para el mundo castellano tal como lo sentía el judío, y de ahí el tono pedagógico, el estilo lexicográfico de las obras escritas en la corte de Alfonso X, que encierran el primer diccionario de la lengua castellana. Llamé la atención sobre esto en mis *Glosarios latino-españoles de la Edad Media*, pág. LXVI, sin apuntar bien hacia su sentido. Uno de mis estudiantes, el señor Herbert Van Scoy, ha reunido todas estas definiciones en una tesis de doctorado, por desgracia no publicada. Leemos en las obras de la corte alfonsina: "*cavernas* quier dezir tanto como cavas o cuevas; *scutulados*, con pinturas redondas a manera de adáragas; *gidit*, que quier dezir cabrito; *addib*, que quier dezir lobo", etc. Es manifiesto el propósito de introducir en castellano, desde fuera de él, una cultura arábigo-latina.

[1] En 1254, a los dos años de subir al trono, fundó Alfonso X en Sevilla "estudios e escuelas generales de latín y de arábigo", sobre los cuales nada conocemos (ver J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de la literatura española*, III, 480).

[2] Ver M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraischen Übersetzungen des Mittelalters*, pág. 979. No sé si el don Yhudá Mosca, a quien en 1266 dan una casa en Jerez "por mandado del rey", es Yĕhudá el Coheneso o su padre (ver BAER, I, 58-59).

[3] Ver M. STEINSCHNEIDER, pág. 986.

[4] Llamado también Rabí Abén Cayut. M. Rico y Sinobas (*Saber de astronomía*, I, XCII) creyó que eran dos personas distintas, lo mismo que desdobló a Yĕhudá ben Mosé en Yhudá el Coheneso y Yhudá fi de Mosé fi de Mosca (*ibíd.*), error explicable por la vacilación entre las formas hebreas, árabes y castellanizadas de sus nombres; la onomástica, como todo lo demás, es un aspecto de la contextura de aquella vida.

don Xosse [1]; don Abraham, alfaquí ['médico'] del rey [2]. Las obras de ciencia astronómica salidas de la cámara regia fueron escritas por judíos, por musulmanes o, si no, por extranjeros, según se ve por los nombres de otros colaboradores: Guillén Arremón d'Aspa, Juan de Mesina y Juan de Cremona. Nada semejante podemos decir acerca de los autores que redactaron los libros históricos y legales porque se ignoran sus nombres. Tratando de la participación del rey en la redacción de la *Crónica general* dice su mejor conocedor: "La tan discutida cuestión de la parte que el Rey Sabio tomó en la redacción de la *Primera crónica general* queda, pues, terminantemente resuelta en el punto grave de no haberse escrito toda la obra durante su reinado. Esto quita, desde luego, personalidad a la obra" [3]. Tampoco se sabe qué mentes inspiraron y organizaron las *Partidas* y la *Grande e General Estoria*, que la lisonja cortesana (sobre todo judaica) y la rutina de los siglos colocaron bajo el nombre de Alfonso X, el cual hizo posibles aquellas magnas obras, pero no fué su autor, como lo es quien escribe o dicta lo que tiene en su cabeza. El mismo Alfonso X sintió necesidad de aclarar la cuestión, pues escribió o hizo escribir en el prólogo de los *Libros de la ochava esfera* un pasaje que viene citándose a menudo desde hace un siglo: "Tras-

1 "Don Xosse Alfaquim", o sea "don Yuçaf, alfaquí", a quien en 1253 dona el rey "seys arançadas de vinnas, e diez jugadas de heredat, e unas casas" en Sevilla (BAER, I, 50). En el mismo documento se hacen otras ricas donaciones a don Sisa, don Çulemán, don Todrós y a "Çag, el maestro". Como esto acontece un año después de haber empezado a reinar don Alfonso, es razonable pensar que los judíos recompensados se habían captado el favor del rey cuando éste era aún príncipe heredero, o habrían prestado buenos servicios durante el reinado de Fernando III.

2 Tradujo del árabe las llamadas *Tablas alfonsíes*, obra en realidad de Azarquiel [ibn al-Zarqālī] que moraba en Toledo entre 1061 y 1080 (M. STEINSCHNEIDER, *o. c.*, pág. 590; RICO Y SINOBAS, III, 135). La obra de Azarquiel fué traducida primero por Fernando de Toledo, sin duda un judío converso, ante todo por conocer el árabe, y además, porque el patronímico Toledo suena a judío. Bernardo de Toledo, un converso, tradujo a Maimónides en el siglo XV; en la lista de conversos que cita Baer (I, 579-581) figuran Afonso, Diego y Juan de Toledo. La traducción de Fernando de Toledo no agradó al rey, o a sus consejeros, e hicieron una nueva don Bernardo el Arábigo y don Abraham el Alfaquí.

3 R. MENÉNDEZ PIDAL, *Estudios literarios*, 1938, pág. 144.

ladólo por su mandado Yhuda el Coheneso, su alphaquín, et Guillen Arremón d'Aspa, so clérigo... Et después lo endreçó et lo *mandó* componer este rey sobredicho, et tollió las razones que entendió eran soveianas et dobladas, et que non eran en castellano drecho, et puso las otras que entendió que complían; et quanto en el lenguage, endreçolo él por sise" [1]. El rey se haría leer el texto traducido y redactado por los judíos y los extranjeros, e introduciría atinadas correcciones en el lenguaje para ponerlo a tono con el de los cortesanos educados. Pero nos resistimos a creer que tuviera tiempo y paciencia para hacer tal trabajo con todas las páginas que salieron de su *scriptorium*, sobre todo si incluímos en ellas el Antiguo y el Nuevo Testamento [2]. Mas pese a todas las restricciones respecto de la labor efectiva del monarca, sin él no existiría ninguno de esos valiosos escritos, y la historia de la lengua española no sería lo que es. Su voluntad de ilustración nos hace pensar más que en un soberano del siglo XVIII, en Al-Hakam II, el califa cordobés (961-976) fomentador de toda clase de sabiduría. Alfonso X subrayó en las obras suscitadas por su celo los aspectos morales y jurídicos, y eso es lo que sobrevivió a su reinado. Su voluntad de limpieza y claridad expresivas dieron al castellano un carácter definido frente a las hablas limítrofes. La prosa futura sería la de las *Partidas*, más bien que la de la *Crónica general*. De todas suertes, debiéramos acentuar más de lo que se hace el carácter anónimo de las obras jurídicas e históricas puestas bajo el nombre del rey; son éstas un conglomerado de traducciones, unidas por una sabiduría de tipo comunal. En cuanto a los libros astronómicos, sus autores y, sobre todo, sus traductores debieran figurar al frente de ellas, no Alfonso X: "Nos, rey don Alfonso, toviemos por bien et mandamos al dicho Rabí Çag que fiziesse este libro bien complido"

[1] Edic. Rico y Sinobas, I, 7.

[2] Dice la Crónica de su reinado, poco exacta en ocasiones, que "el rey don Ferrando, su padre, avía comenzado a facer los libros de las Partidas, [e] este rey don Alfonso fízolas acabar... E otrosí mandó tornar después en romance las escripturas de la Biblia, e todo el Eclesiástico, e de la arte de las naturas de la astrología" (cap. IX). Sea como fuere, es curioso que lo que parece más personal entre las obras de Alfonso X, las *Partidas*, pudiera mirarse a mediados del siglo siguiente como una empresa de dos reyes. El cronista, en su tosca y poco cuidada narración, descubre cómo aparecía el rey para un cortesano de su bisnieto Alfonso XI.

(Saber de astronomía, IV, 3). El autor es, por consiguiente, el judío sabio y no Alfonso, por noble e indispensable que fuera su papel de promotor, de mecenas y de corrector de estilo [1].

En conclusión, el hecho peculiarísimo de que surgiese un raudal de prosa docta en torno a Alfonso X necesitó, sin duda, del carácter y voluntad del monarca para ser posible; mas no lo habría sido, primero, sin la ausencia de personalidades doctas y de un pensamiento castellano a tono con los de la cristiandad europea durante los siglos XII y XIII; segundo, sin la presencia de sabios judíos, bien al tanto del tipo de cultura permisible y deseable para la floreciente Castilla de Alfonso X, y desligados del sentido de "catolicidad" cristiana de que era índice la lengua latina [2]. El florecimiento de la prosa castellana en el siglo XIII es solidario del uso del castellano como lengua ritual para los judíos parejamente con el hebreo. La familia judía comenzó a rezar en la Biblia romanzada, práctica que para sus vecinos cristianos carecía de sentido en el siglo XIII lo mismo que hoy. Si poseyéramos una exacta cronología de las primeras obras en prosa docta escritas en castellano, se vería cuán decisivo papel hay que asignar a las traducciones del árabe hechas por hispano-hebreos interesados en congraciarse con los grandes señores que los protegían, y a través de quienes lograban adquirir situaciones preeminentes.

Precisando ahora algo más las líneas del anterior bosquejo, diríamos que el prestigio de la ciencia judía en el siglo XIII fué posible no sólo porque los hispano-hebreos desplazaron su atención del mundo islámico hacia el castellano, sino además porque grandes multitudes de judíos habían emigrado a Castilla en la segunda mitad del siglo XII,

[1] Lo mismo acontece en otros casos: "Mandamos a Samuel el Leví, de Toledo, *nuestro judío*, que fiziesse este libro del relogio de la candela" (IV, 77). No se ha aclarado todavía, y quizá no se aclarará nunca, hasta dónde fueron estos judíos traductores, y qué partes o detalles originales hay en sus escritos.

[2] "Latin never replaced Arabic as a medium of Jewish culture. It was not only linguistically alien; it was spiritually hostile and historically inimical" (A. A. NEUMAN, *The Jews in Spain,* II, 99). Lo cual no impidió que los rabís y los judíos cultos conociesen el latín por razones de utilidad práctica. Neuman reconoce que las lenguas románicas fueron miradas por los hebreos como nuestra "lengua" *(ibíd.,* 100-101).

por serles imposible soportar la ferocidad de los almohades africanos[1]. Castilla recibió un incremento de población islamizada en su cultura y que en su segunda generación, a comienzos del siglo XIII, usaría el castellano como lengua propia. La traducción de *Calila e Dimna* sería buen ejemplo de la forma literaria de aquella lengua llena de vocablos y giros árabes, a la vez que muy escasa de cultismos latinos, más solicitados por el cristiano que por el judío. Dice Mosé Arragel en 1420 que el lenguaje de la gente cristiana se había hecho más culto que "en los antiguos tiempos"; tanto, que parece que el latín se había convertido en castellano. En una primera redacción de su texto bíblico, Arragel usó muchas palabras latinas (cultismos) que luego procuró sustituir por vocablos más llanos, pensando en los lectores de su raza, *por que el judío non se espante del latín*[2]. Esto confirma nuestra sospecha de haber vivido el judío alejado de la tradición latina, que al cristiano le llegaba a través de la Iglesia. A pesar del

[1] Lo refiere el cronista Abraham ha-Leví ben David (1110-1180); ver B. Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española*, I, 202.

[2] "Mi intençión en esta obra fué, beyendo oy la cristiana nasçión muy sabia e muy puros en la su castellana lengua" (Arragel se olvida de la ilación de la frase y sigue así): "pero oy más que en los antiguos tiempos, como ha avido multitud de sabios; la común gente, platicando con los sabios, han aprendido de la su sçiencia e aun de la su latina lengua; atanto es ya la sçiencia e lengua latina espandida en Castilla, que los cavalleros e escuderos e çibdadanos han dexado el puro castellano, e con ello han mixto mucho latín, atanto, que el latín es convertido en castellano. Digo tanto, que comunmente han muchas palabras latinas la gente en logar de castellano; e esto así, a mí causó en el texto e glosa desta obra dexar muchas partes latinas por romançar, por en possessión de manifiestas las yo tener; pero por quanto esta dicha manifestaçión non vernía a todos, e por sola una parte ['palabra'] se pierde una leyçión, e por una leyçión un libro, mayormente a los judíos, por tanto acordé de las tornar romançar aquellas mismas partes o palabras que en esta obra quedaren en latín o en ebrayco, porque el judío non se espante del latín e lo bien entienda, nin menos el cristiano de las ebraycas palabras" (Biblia de Mosé Arragel de Guadalfajara, I, 20; la edición fué hecha por A. Paz y Melia, y publicada a expensas del duque de Alba). Citó parte de este texto, con otro motivo, D. S. Blondheim, *Les parlers judéo-romans*, pág. XCIV. Los cultismos que Arragel no popularizó, figuran en el vocabulario que precede a la Biblia, y suministran un buen testimonio sobre palabras no usuales entre judíos: "*acto*, obra; *ancilla*, sierva; *anexo*, junto; *breve*, poco o pequeño; *cogitación*, pensamiento; *evitar*, excusar", etc.

vuelo que el humanismo latinizante había emprendido a comienzos del siglo XV, teme Arragel que sus correligionarios no estén muy al tanto de tales novedades, y no sientan interés en participar de ellas. Mucho menos les interesaría escribir en latín durante el reinado de Alfonso X. Blondheim observa que las traducciones bíblicas de los judíos medievales muestran pocas huellas del latín eclesiástico *(o. c.*, pág. XCV) [1].

Otros textos de Arragel van a revelarnos ahora la conciencia de superioridad del judío castellano. El maestre de Calatrava, don Luis de Guzmán, escribió a su vasallo el rabí: "Es nos dicho que soys muy sabio en la ley de los judíos. Rabí Mosé: sabed que avemos cobdiçia de una Biblia en romançe, glosada e ystoriada, lo quel nos dizen que soys para la fazer assí muy bastante" (pág. 1). El rabí se opuso al pronto, por considerar sacrílego ilustrar con imágenes el libro sagrado; luego cedió al mandato de su señor. Le escribe, sin embargo, en un tono que pone bien claro cómo eran las relaciones entre los judíos doctos y los grandes señores, muy alejados éstos del antisemitismo del pueblo que desde hacía 25 años venía asesinando y robando las comunidades judías:

> Esta preheminencia ovieron los reyes e señores de Castilla, que los sus judíos súbditos, memorando la magnificencia de los sus señores, fueron los más sabios, los más honrados ['ilustres'] judíos que quantos fueron en todos los regnos de la su transmigaçión [*sic*], en quatro preheminencias: en linaje, en riqueza, en bondades, en sçiencia. E los reyes e señores de Castilla siempre fallaron que todo, o lo más que los judíos avemos sobre la ley [o los judíos de otros reinos han] en las sus leyes e derechos e otras sçiencias, fué fallado compuesto por los sabios ju-

[1] Escrito lo anterior leo en M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen*, pág. 461: "El latín, llamado por los judíos «romano, cristiano» y más tarde «clerical», fué poco estudiado por ellos, si se exceptúan textos científicos, por decir así, internacionales y no afectos a una religión o nacionalidad. El latín les inspiraba recelo y temor; era la lengua de los destructores del Templo, de quienes habían traído al pueblo de Dios a aquella situación de esclavitud y bajeza, y lo habían llamado deicida. En latín estaba escrita la *Vulgata*, puesta de acuerdo con los dogmas cristianos, y contraria a la concepción y tradición bíblicas de los judíos; en aquella lengua se habían redactado las disposiciones más horribles contra los judíos".

díos de Castilla; e por su doctrina oy son regidos los judíos en todos los reynos de la transmigaçión (pág. 3).

El rabí se niega a traducir la Biblia si ésta ha de llevar ilustraciones. El maestre le censura por su "mucha altividad e sobervia e aún algunas vezes fantasía" (pág. 14), y le da como colaborador al franciscano Arias de Enzinas, el cual hace ver al rabí que el maestre desea leer sus glosas "no por falta de sabios que sean en la christiandad, como vos veedes, mas a fin de saber e veer e se enformar en la Biblia de glosas de los vuestros doctores modernos, los que non alcançó ni vido Niculao de Lyra" (pág. 15). Mas por mucho que salven las apariencias el maestre y el franciscano, ambos tienen que ir a pedir a un judío lo que no tienen en su mundo cristiano, por lo menos entre los cristianos de España, y permitieron al rabí que incluyese su arrogante epístola en el volumen dedicado a ser leído por el maestre de Calatrava. Bello ejemplo de tolerancia en un país que pronto habría de olvidarla totalmente; pero signo claro de la forma en que los judíos doctos se relacionaban con los grandes señores y de la ya vieja costumbre de trocar magnificencias señoriales por sabiduría judaica, puesta en un lenguaje accesible, según el ya remoto ejemplo de Alfonso X.

Por aquellos mismos años, Gómez Suárez de Figueroa, hijo del maestre de Santiago don Lorenzo Suárez de Figueroa, encargaba al converso Pedro de Toledo la versión de la mayor obra de Maimónides, el *Moré Nebuchim* o *Enseñador de los turbados*, que hoy llaman en español *Guía de los descarriados* por influencia de traducciones extrañas, la de Pedro de Toledo no se ha publicado todavía [1], cosa que debiera hacerse, pese a los errores del traductor, para hacer ver cómo se entendía y se interpretaba un libro de problemas filosóficos en una época en que nada de igual densidad se había expresado todavía en castellano.

Al terminar el siglo, el maestre de Alcántara don Juan de Zúñiga llamaba a su palacio de Zalamea al astrónomo Abraham Zacuto según ya dijimos (pág. 203). Lo único que ahora interesa es dejar bien en claro que el castellano comenzó a servir de instrumento de alta cultura gracias a los judíos que rodeaban a Alfonso X y fomentaron sus curiosidades refinadísimas; dos siglos más tarde, la situación sigue siendo la misma, pues son los judíos y no los cristianos quienes usan la

[1] Ver Mario Schiff, *La bibliothèque du Marquis de Santillane*, 1905, pág. 428.

lengua vulgar para el comentario de las Escrituras, la prosa filosófica y los estudios astronómicos. Es impresionante que estos tres grandes acontecimientos de la cultura castellana ocurran en torno a un maestre de cada una de las órdenes militares, en marcada oposición con el curso seguido por la odiosidad popular en aquella misma época. Los grandes señores del siglo xv continuaban viviendo en el medio intelectual de los judíos y de los conversos (Juan de Mena en torno al rey Juan II, Juan de Lucena íntimamente unido al marqués de Santillana, don Alonso de Cartagena descollando en el Concilio de Basilea, etc.), porque no había surgido una clase intelectualmente curiosa fuera de la zona de las munificencias regias y señoriales, en la cual estaban bien afincados los judíos desde hacía siglos. El interés práctico en las empresas de la mente, con fines de medro o serviles, afirmaba al cristiano en la convicción de que dichas tareas eran, en efecto, serviles; la curiosidad desinteresada apenas existía, ni aun entre judíos. Nadie sacó consecuencia de aquellos pensamientos que los hebreos del siglo xiii habían puesto en la pluma de Alfonso X: "Nos, el rey don Alfonso, cobdiciando que las grandes vertudes et maravillosas que Dios puso en las cosas que Él fizo, que fuessen connocidas et sabudas de los omes entendudos *de manera que se podiessen aiudar dellas*"[1]. Esas "grandes y maravillosas virtudes" de las cosas serían un día las leyes físicas mediante cuyo conocimiento el hombre dominaría la naturaleza. Pero el gran señor castellano y su siervo intelectual el judío no rebasaron el ingenuo estadio de la astrología. El maestre don Juan de Zúñiga empleaba los servicios de Abraham Zacuto para averiguar qué iba a acontecerle a su propia persona, no qué cosa fuesen las estrellas.

El judío español trabajó al servicio de la clase aristocrática, como hoy se cultiva la ciencia y la técnica para lograr puestos en la enseñanza o en la industria; no trató sino de temas gratos a sus protectores, y no escribió libremente en castellano sobre la filosofía o teología que la Iglesia dejaba sin cultivo, pues bastante perseguido estaba ya a causa de muchos otros motivos. El judío se limitó a hacer en el ambiente castellano (distinto del árabe) lo que le acarreaba provecho económico o prestigio social. Cristianos y judíos se afectaban mutuamente y fortalecían en ese roce sus opuestas peculiaridades.

[1] *Libros del saber de astronomía*, I, 8.

MÉDICOS JUDÍOS

Es muy sabido que la medicina fué uno de los menesteres más practicados por los judíos cultos, y más descuidados por los españoles cristianos. Rara vez encontramos médicos de la casa real que no sean judíos, y entonces son franceses [1]. En los índices de los documentos reunidos por Fritz Baer aparecen 55 menciones de médicos en Castilla y 58 en Aragón; aparte de eso, reyes, señores y prelados solían tener a judíos como médicos de cámara. Haym ha Leví lo era en 1389 de don Pedro, arzobispo de Toledo (Baer, II, 230). En el momento de la expulsión el duque de Alburquerque se servía de rabí Simuel, llamado maestre Fabricio al convertirse; rabí Salomón Bytón era médico de la reina Isabel, en 1476; lo era de Enrique IV entre 1456 y 1465, maestre Samaya Lubel, y en 1472, rabí Jacó Abén Núñez; don Çag Abocar lo era del marqués de Santillana en 1465; de doña Juana Pimentel, prima de Juan II, rabí Salomón en 1453, etc. [2].

Los registros del Archivo de la Corona de Aragón mencionan 77 médicos hebreos durante el siglo XIV [3]. Es célebre la feliz operación de los ojos sufrida por el viejo rey de Aragón Juan II en 1468, quien recobró la vista gracias a un cirujano y astrólogo judío (Baer, I, 862). De los numerosos datos accesibles tomaré sólo algunos por ser curiosos y significativos. El Concejo de Talavera de la Reina pagaba 3.000 maravedís al año a Judá, cirujano, en 1453; 5.000, en 1458. El físico Mamón percibió 2.000 en 1455; "Rabí Abraham, físico judío", recibe 8.000 maravedís en 1477, y a Mosén Isoque lo libran de hospedaje (como si fuese un hidalgo), y mandan que "no le sea tomada la mula, por quanto la ha mucho necesaria para visitar" [4]. Si se conservara o hubiese

[1] Alfonso VII menciona en 1145 a "Hugo monachus, magister et medicus meus et canonicus vester" —del arzobispo don Raimundo (Baer, II, 14).

[2] Baer, II, 520, 341, 321, 336, 329, 325. Ver además A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, 1942, págs. 213 y sigs. Según H. Graetz, *History of the Jews*, VI, 73, los dominicos obtuvieron permiso de Inocencio VIII, en 1489, para continuar sirviéndose de médicos judíos; ver Neuman, II, 217.

[3] J. Rubió y Balaguer en *Estudis Universitaris Catalans*, 1909, III, 489-497.

[4] Fidel Fita en *BAH*, 1883, II, 318-321. Añade Fita que la aljama de Talavera era tan rica y poderosa, que "contribuía casi con la mitad del cupo general a sostener las cargas del municipio" (pág. 338). Como dato para la historia económica es curioso comparar la retribución de estos

sido explorada la documentación de todos los pueblos castellanos de alguna importancia, el resultado sería semejante. En un pueblecito como Hita (Guadalajara) aparecen en 1492, el mismo año del destierro, "don Yuçaf, cirujano; Rabí Mosé Anacaba, físico; Rabí Yocé Baquex, físico; don Daví Baquex, cirujano", al hacerse el inventario de los bienes de los judíos expulsados; uno de estos médicos poseía "unas casas, 20 tenajas, 15 viñas"; otro "una casa, una bodega, 3 viñas, cubas, tenajas"; Yocé Baquex era el más rico de ellos (Baer, II, 419-420). Como hemos visto en el caso de Talavera, estos médicos no lo eran sólo de la comunidad hebrea; y poco trabajo quedaría a los médicos cristianos en Hita, habiendo cuatro judíos.

Los hebreos conversos continuaron cultivando la medicina. Cuando se menciona a Álvaro de Castro y sus descendientes —una célebre familia de médicos que entre los siglos XV y XVI, prestaban sus servicios a los condes de Orgaz [1]—, no se advierte que eran judíos conversos, pues Álvaro de Castro, maneja con perfecta soltura el árabe y el hebreo, en el léxico de sustancia médica que figura al final de su *Ianua Vitae*. Cultivar la medicina y dominar las lenguas hebrea y árabe era rasgo inconfundible de tradición judaica. Con lo cual resulta que Álvar Gómez de Castro, el famoso humanista y conocido biógrafo del cardenal Cisneros, descendía de conversos [2].

La antigua costumbre de que los médicos de los reyes y de los aristócratas fuesen judíos era de origen musulmán; los califas de Córdoba tenían médicos hebreos, y Maimónides lo fué de Saladino. La

médicos municipales con las de los médicos de la casa real unos dos siglos antes: "A don Mossé, fésico del rey, 1080 mrs. A don Çag, fésico del rey, por su quitación, 1080 mrs." (de unas cuentas de 1294, en R. MENÉNDEZ PIDAL, *Documentos lingüísticos*, pág. 470).

[1] J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, págs. 109, 129.

[2] Converso era el "bachiller maestre Juan Serrano, cirujano, vecino de Toledo", que aparece en un proceso inquisitorial de 1515 (BAER, II, 544). En casa de este Juan Serrano posó un embajador judío del rey moro de Tremecén, que había venido, dice, a curar al rey, es decir, a Fernando el Católico. Baer da en alemán el extracto del proceso. De ser esto así, Fernando el Católico fué asistido en 1512 por un médico judío, que actuaba de embajador de un rey moro, de acuerdo con la común tradición de moros y cristianos españoles.

autoridad y prestigio de que gozaban se refleja en las palabras de don Juan Manuel en su testamento (pág. 472), o en que se mencione el hecho de que don Todros quedara acompañando a la reina Violante, cuando Alfonso X fué a entrevistarse con el papa (pág. 483). Lo curioso es que las leyes prohibieran una y otra vez a los cristianos servirse de los judíos como médicos [1]; tenemos ahí un aspecto de la fatal incongruencia entre ley y vida, Estado y sociedad, endémica en España como resultado de siglos de desbarajuste. Las leyes que el rey dictaba y era incapaz de cumplir, acabaron por ser aplicadas brutal y ciegamente por las masas anónimas. No se debe tal anormalidad a que los españoles fueran buenos o malos, socializables o anarquistas —calificativos con que solemos encubrir nuestra huída de los problemas históricos. La razón o sentido de tan secular desarreglo yace en la esencia misma de la clase directora —puro ímpetu y señorío—, y en su imposibilidad de interesarse por "las cosas". La utópica imagen del buen rey que fomenta las "artes de la paz", el trabajo, la industria y el comercio, necesita un trasfondo de pradera holandesa hollada por vacas apacibles, un campo de tulipanes y un rollizo burgomaestre como esos de los cuadros flamencos. Castilla corría hacia una frontera barrida por un aire tan crudo y tajante como la furia de las algaras y los rebatos que asolaban la tierra. El gobierno y fomento de "las cosas", necesarias y no lujosas, fué confiándose a la retaguardia de judíos y moros sometidos, o de extranjeros voraces. La casta dirigente hubo de mantener a toda costa su ímpetu y su señorío, y no se cuidó del resto. Para calmar las protestas de un pueblo que, cuando no conquistaba y señoreaba, se sentía extranjero en su propia tierra, se dieron aquellas leyes prohibitivas de las actividades judaicas, que eran ya demasiado indispensables para ser efectivamente suprimidas. El conflicto yacía en la misma contradicción entre querer o deber ser de una manera y la necesidad de ceder a la presión, primero judaica y más tarde extranjera. Se era de un modo y había que subsistir de otro. Esta idea, en la que estamos martillando, aparecerá otras veces en nuestro libro. Ahora sirve para entender el absurdo de que se prohiba a los ju-

[1] Todavía en 1412, en tiempo de Juan II de Castilla; se prohibe "que ninguno ni algún judío o judía, nin moro nin mora, no sean especieros, nin boticarios, nin cirugianos, nin físicos" (Baer, II, 265).

díos ser médicos de los cristianos, a la vez que el legislador y el mismo pueblo que trataba de exterminar a los judíos, no pudieran prescindir de sus servicios cuando les dolía el estómago [1].

Es por demás notable que en un monasterio como las Huelgas de Burgos, tuviesen que recurrir, o prefirieran, a enfermeros judíos. Alfonso X hace donación en 1270 a aquellas aristocráticas monjas de ciertos hebreos de Briviesca para que les pagaran "todos los pechos que a nos avíen de dar, et que los metan en aquellas cosas que ovieren menester las dueñas que enfermaren" (Baer, II, 61). Los judíos Cidiello, Abraham del Río, su yerno Benhuda Mocaniz, Dueña y su hijo Mossé resultaban ser a la vez tributarios y prestadores de unos servicios, que extrañarían menos si todos hubieran sido mujeres. Realmente sabemos muy poco sobre la vida íntima en un convento del siglo XIII.

[1] No nos incumbe averiguar cómo fuese la ciencia de aquellos médicos, ni cuál la escuela de sus estudios. A alguna irían, porque en 1491 dice Rabí "Yucé Alabán", físico de don Pedro de Luna, que "puede aver 17 ó 18 años que, seyendo este testigo estudiante, vino a esta villa de Cuéllar a buscar a Rabí Samuel, físico del señor duque de Cuéllar, porque avían de ir amos al estudio en compañía" (BAER, II, 521). Su saber sería el tradicional de Hipócrates y Galeno, trasmitido y ensanchado por Avicena y otros. El cordobés Maimónides (1135-1204), médico de Saladino, sería gran autoridad para los españoles. La superstición y la astrología no estaban ausentes de la medicina de entonces, a la vez que se encuentra la tendencia a curar con buen régimen de alimentación e higiene, antes de recurrir a drogas (ver D. YELLIN and I. ABRAHAM, *Maimonides*, pág. 110. Hay buena información sobre la medicina árabe, base de la hispano-hebrea, en MAX MEYERHOF, *The Medical Work of Maimonides*, en *Essays on Maimonides*, 1941, págs. 264-299). Un libro de Maimónides que seguramente poseerían los médicos judíos, es uno traducido luego por un sefardí en el siglo XVII, que encierra consejos para la higiene del cuerpo y buen gobierno del alma, mezcla característica de la didáctica árabe: "*Tratado de moralidad y regimiento de vida*, del celebérrimo y muy docto señor Rabenu Mosé de Egypto. Traduzido de la lengua hebrea a nuestro romance por David, hijo de Ischac Cohén de Lara (que santa gloria aya su ánima), y dirigido al ilustríssimo señor Ischac de Sylva Solís. En Hamburgo, 12 de Siván 5422, de la criación del mundo. En casa de Georg Rebenlein [1662]." En la tersa prosa de este sefardí resuena el eco de la vida privada del español medieval, que en vano buscaríamos en textos cristianos. He aquí una breve muestra: "Algunas cosas ay que son notablemente nocivas de que el hombre deve guardarse y que no le entren en la boca. El pesce grande salado ranciado, y el queso salado viejo, los hongos y cria-

No cabe limitarse a registrar anecdóticamente el hecho de que, hasta fines del siglo xv, los médicos de la España cristiana fueran casi siempre judíos, tanto en la casa del rey como en las villas castellanas. En balde trataron las leyes de oponerse a una situación secular, fundada en la necesidad de la medicina, y en la escasez o menor competencia del físico cristiano. No nos importa ahora si la terapéutica judía era buena o mala, científica o astrológica. Lo cierto es que los cristianos, del rey abajo, consultaban con ellos sus más íntimas dificultades, y que el consultado era directo heredero de la forma islámica de sentir y pensar [1]. Estos médicos fueron, sin la menor duda, el gran canal por donde siguió discurriendo el di-

dillas de tierra, la carne salada ranciosa, el vino mosto, el manjar lacio, y todo género de comida que huele mal, o es muy amarga; todo esto es veneno para el cuerpo. Otras ay que son menos perjudiciales, y puede el hombre comer dellas en poca cantidad en discurso de mucho tiempo..., como son pesces grandes, queso, leche ordeñada de 24 horas, la carne de buey o cabrón grandes en demasía, habas, lentejas, cicerchas ['almortas, guijas'], pan ázimo, pan de cevada, coles, puerros, cebollas, ajos, mostaza y rábano. Y como todos estos géneros susodichos son perniciosos, en el verano de ninguna suerte los use; y en el invierno sí, mas muy poco, excepto las habas y lentejas, que ni en uno ni en otro tiempo las deve de comer. De las calabaças puede comer como sea poco, en tiempo de verano" (págs. 20-21). "Quando entrare en la estufa para lavarse (lo que hará de siete en siete días), advierta que no sea teniendo gana de comer, ni luego después de aver comido, pero empeçando la digestión; y no se lave en agua tan caliente que le escalde el cuerpo, y tan solamente lo hará a la cabeça, y el cuerpo con agua tibia, y después media tibia, y por postre con agua fría" (pág. 24). "El varón docto no se le permite que biva en la ciudad que carece de las diez cosas siguientes: médico, chirugiano, baño, necesaria ['excusado'], agua de fuente o río, de sinagoga, de maestre escuela, notario, tesorero de la limosna que se reparte con los pobres, justicia que prendan, açoten y castiguen" (pág. 28). "Quando hablare el docto no sea dando bozes y vociferando como las bestias, ni hable muy alto, pero con mansedumbre y sosiego a todo género de persona... El letrado no ha de andar cuellierguido y entonado..., ni ande tan de espacio, pie ante pie, como las mujeres o hombres insolentes..., ni ande a prisa y corriendo por las calles públicas, como hazen los mentecaptos, ni vaya tan cabizbajo y encorvado como los gibosos... Aun en el andar se conoce el hombre se ['si'] es docto y discreto, o sandio y tonto" (pág. 33).

[1] Arragel, en su Biblia, llamaba *innovación* a la creación: "El començamiento e ynovaçión del mundo" (I, 97 *a*); la creación era, pues, un *hadit* o un *hudūt* (ver pág. 254).

dactismo, el estilo sentencioso, la expresión integral de la persona, la preocupación de la limpieza de sangre, del qué dirán, y muchos otros fenómenos de vida (incluso el furor inquisitorial), que los conversos habrían de remachar en la conciencia española. Ya vimos que la primera preeminencia que Arragel asignaba a los judíos de Castilla era la del "linaje" (pág. 501), y más adelante surgirán otros rasgos comunes a judíos y a cristianos. Siglos y siglos de asistencia médica no pueden ser ignorados ni escamoteados por la historia.

COBRADORES DE TRIBUTOS Y CONTRIBUYENTES

Del mismo modo que reyes, ricos hombres y eclesiásticos confiaban a los judíos el cuidado de sus dolencias, así hubieron de entregarles también la recaudación de las rentas públicas, junto con el arriendo y explotación de otras importantes fuentes de riqueza. No nos damos hoy cabal cuenta de lo que significaba entregar ramos esenciales de la administración pública a los hispano-hebreos. Si éstos hubieran sido un componente normal de la vida española, bien articulado dentro de ella, su actuación como casta administrativa y económica habría tenido otro sentido. Tal articulación no es pensable históricamente, porque el judío carecía de lugar en la idea cristiana del Estado. Inglaterra y Francia expulsaron a los no muy numerosos judíos de sus tierras en los siglos xiii y xiv, y la iniciativa vino de la clase dirigente. El caso de España fué enteramente distinto. Los hebreos permanecieron en gran número hasta 1492, como siervos de los reyes y como enemigos de la cristiandad; siendo unos huéspedes molestos, admitidos a convivir con la raza dominante por motivos de necesidad y de interés. Pero la raza políticamente inferior ejercitaba funciones esenciales para la vida colectiva, de la misma manera que, como médicos y administradores, intervinieron los hebreos en la intimidad de quienes gobernaban a España. La historia de cada día —no la de las grandes ocasiones bélicas— venía a ser como el producto de la inferioridad racial del judío multiplicada por la incapacidad técnica del cristiano; una situación muy incómoda y muy perturbadora de las funciones estimativas, de la vivencia de los valores. Es grave asunto que los servicios que prestamos o nos prestan, no engranen con un sistema de esti-

maciones y lealtades mutuas, según acontecía cuando la organización feudal era una auténtica realidad [1]. En zonas importantes de la vida española las lealtades y las estimas estaban reemplazadas por la tiranía del señor y por el lisonjero servilismo del judío, obligado a pagar ese precio para subsistir. Tan funesto como aquella falsedad fué que las gentes del estado llano tuvieran que aceptar como superiores y esquilmadores de su pobre haber a quienes odiaban y despreciaban, tanto más, cuanto más evidente resultaba ser su superioridad. De tales premisas no podía derivar ninguna forma de Estado moderno, una secuela, después de todo, de la trabazón de la Edad Media. La creencia en que "non est potestas nisi a Deo", encierra el esquema de que todo poder se funda en una razón gobernante (rey o Estado), engranada con la razón de la persona a gobernarse a sí misma (derechos del hombre, etc.) [2]. Lo esencial en la génesis de la organización estatal, culminada en el siglo XIX europeo, yacía en la red de comunicaciones espirituales que, partiendo de los reyes, descendía en graduales remansos hasta el último súbdito. El sistema feudal duplicaba en lo humano la organización divina de la Iglesia. En España, sin embargo, la ineludible presencia de moros y judíos en los reinos cristianos impidió la implantación del sistema social cristiano-europeo, apoyado en las coordenadas del pontificado y del Imperio Carolingio. Las vías centrales del Estado cristiano-feudal se hallaban obstruídas por el judío, tan necesario como extraño. España quedó fuera del sistema feudal, por lo mismo que ya en el siglo XIII pudo hacer florecer la prosa de Castilla en textos de alta doctrina, volviendo la espalda al latín de Europa. Casi tiene un valor simbólico que el papa no reconociera a Alfonso X sus indudables derechos legales al solio imperial.

Podemos ahora comenzar nuestras reflexiones sobre la presencia dominante de los judíos en los centros más vitales del organismo estatal.

[1] Así fué la sana atmósfera que en el Poema respiraban el Cid y sus castellanos, una bella armonía de alegres y recíprocas lealtades, dentro de la cual tanto daba mandar como ser mandado. El sistema atroz de vida engendrado por el cálculo, el dinero y la máquina, hacen hoy sentirse igualmente esclavos al patrón y a su empleado.

[2] La "razón de Estado" del siglo XVII fué, sobre todo, una teoría justificativa del abuso de poder.

No se sabe cuándo ni cómo empezaron a servir de agentes fiscales para los reyes cristianos. Durante los largos siglos de la opresión y persecución cristianas, el judío se hizo usurero y publicano, contrariando la letra y el espíritu de su ley, porque sólo así pudo mantenerse a flote en sociedades que lo excluían de sus ocupaciones normales[1]. El tráfico comercial fué obra de fenicios y griegos en la antigüedad, y luego, de italianos (genoveses, lombardos, etc.), aunque el odio contra éstos no se tradujo en persecuciones constantes por no ser "deicidas" y por no haber formado una casta prietamente articulada dentro de la administración pública de España. Los judíos comerciantes, como exentos de "apellido y fonsado", intervendrían en el aprovisionamiento de la hueste, y ya en los primeros siglos de la Reconquista se convertirían en funcionarios utilísimos en aquel ambiente pobre, atrasado y heroico. Su habilidad para traficar y mediar entre unos y otros los recomendaba como agentes diplomáticos y fiscales, pues cobrar lo debido al rey o a los grandes era, al fin y al cabo, muy parecido a cobrar sus propios dineros[2].

Lo que no es fácil de entender es cómo al avanzar la Reconquista no fueron surgiendo funcionarios cristianos capaces de realizar el

[1] "Nosotros... no nos complacemos en el comercio..., vivimos en una buena tierra y la labramos celosamente" (JOSEFO, *Contra Apión*, XII, 60). La Biblia y el Talmud revelan la existencia de una comunidad agraria, y se muestran hostiles al comercio (BÉLA SZEKELY, *o. c.*, págs. 162, 203). El judío de Roma no llamaba la atención por su riqueza sino por su miseria (JUVENAL, III, 14-16; VI, 542-547; MARCIAL, XII, 57; RUTILIO NAMACIANO, 385-386). El Imperio Romano, ya cristianizado, le cerró varios oficios y el acceso a la propiedad territorial (BARON, *o. c.*, t. II, 10-11). Más tarde la comunidad cristiana se identificó alegóricamente con el pueblo elegido del Antiguo Testamento (*cf.*, por ejemplo, el poema *De contemptu mundi* del cluniacense Bernardo, y el uso en él de los términos *Hebraeus, Israelita, Sion);* ahora bien, como la Biblia prohibía la usura, el derecho canónico también la vedó a los cristianos. Lo que no impidió que, todavía en el siglo XII, en la Europa cristiana no española, el clero formara el grupo más importante de prestamistas (BARON, *o.c.*, t. II, pág. 16). Así es como el judío vino a realizar —en éste como en otros casos señalados en este libro— las tareas que el hispano-cristiano dejaba abandonadas. (Debo esta nota a María Rosa Lida.)

[2] Ya Carlos el Calvo (876-877) sabe por Judas, "fidelis noster", cuán afectos le son los barceloneses; el mismo monarca escribe que "per fidelem meum Judacot dirigo ad Frodoynum episcopum libras X de argento ad suam

trabajo de los agentes del fisco y con fortuna suficiente para ofrecer las necesarias garantías en numerario. La verdad es que los gobernantes no tuvieron empeño en crear una clase media adinerada entre los cristianos, y aceptaron la colaboración judía como algo tradicional e inevitable, pues era aquél el único modo de obtener dinero rápidamente. El cristiano dotado de ímpetu e inteligencia se interesaba en el señorío de las tierras, lo mismo que, inversamente, los norteamericanos de primera clase suelen dedicarse a los negocios más bien que a la filosofía. El menudo ajetreo de los hispano-judíos parecía al cristiano una muy indigna ocupación, y tal sentimiento decidió el curso de la historia peninsular. La historia comenzó con un enorme desnivel a favor de moros y judíos, muy interesados en el manejo de las cosas materiales; ese desnivel fué más tarde compensado por los cristianos con supremacía y distinción señoriales, pero España no conoció hasta mediados del siglo XIX algo que semejara a un comercio e industria nacionales.

La artesanía, el comercio y lo equivalente a las instituciones bancarias fué en la Edad Media patrimonio casi exclusivo de los hispanohebreos. Cosas parecidas acontecían en dondequiera que hubo judíos, pero la situación en España llegó a extremos únicos[1]. Cuando a lo largo del siglo XIV arreció la protesta popular contra los hebreos, Enrique II de Trastámara contestó así a la demanda de los procuradores en las cortes de Burgos de 1367:

A lo que nos dixieron... que aviemos mandado arrendar a

eclesiam reparare" (Baer, I, 1). Ya vimos antes cómo Alfonso VI (pág. 475) enviaba a un judío a cobrar el tributo del rey moro de Sevilla. Pedro II de Aragón, en 1200, manda a Abenbenist como embajador al rey de Marruecos (Baer, I, 49); Fernando IV de Castilla, en 1303, envía a su almojarife don Samuel como embajador a Granada (A. Giménez Soler, *Don Juan Manuel*, pág. 286); en 1304 Jaime II de Aragón dice a Azmel de la Portiella "que vayades a Castiella a saber de los afferes" (Baer, I, 177). Eran usados como agentes secretos de los reyes incluso entre reyes cristianos. Los Reyes Católicos, según veremos, los usan todavía para misiones importantes.

1 "Porque desde luengos tiempos era acostumbrado en Castilla que avía en las casas de los reyes almojarifes judíos, el rey [Alfonso XI], por esto et por ruego del infante don Felipe, su tío, tomó por almojarife a un judío que dezían don Yuzaf de Ecija, que ovo gran logar en la casa del rey et grand poder en el regno con la merced que el rey le fazía" *(Crónica de Alfonso XI*, en *Bib. Aut. Esp.*, LXIV, 199 *a).*

judíos las debdas e albaquías ['atrasos'] que fincaron, que devíen las cibdades e villas de nuestros regnos, non declarando lo que devíen los nuestros arrendadores e cogedores; e que si esto así pasase, que seríe nuestro deserviçio e grand despoblamiento de la nuestra tierra, et que nos pedían... que lo recabdase el nuestro tesorero, e lo mandásemos arrendar a cristianos...

A esto respondemos, que verdat es que nos que mandamos arrendar la dicha renta a judíos, *porque non fallamos otros algunos que la tomassen;* e mandámosla arrendar con tal condición que non feziessen sinrazón a ninguno... Pero si algunos cristianos quisieren tomar la dicha renta, nos gela mandaremos dar por mucho menos de la quantía porque la tienen arrendada los judíos [1].

En 1367, Enrique II se hallaba aún en plena guerra civil en contra de su hermano Pedro I, y mostraba gran empeño en complacer a sus partidarios; no obstante, le es imposible prescindir de los judíos. En las mismas cortes alzan su protesta los procuradores,

por quanto en algunas ciudades e villas e lugares de nuestros regnos, que avían algunas fortalezas *que tienen algunos judíos e moros...*, e que nos pedíen por merçed que las mandásemos tomar para nos, e mandarlas dar a christianos, de quien fiássemos;

a lo cual contesta don Enrique que lo hará en donde no se le siga perjuicio, pues en otro caso "non es razón de lo fazer" *(Cortes*, II, 146).

Todavía en 1367 había fortalezas cuyos castellanos eran moros y judíos, porque la historia seguía consistiendo en una contextura cristiano-islámico-judaica. Ciento dos años más tarde, en 1469, nos encontramos con un espectáculo semejante. Le recuerdan a Enri-

[1] *Cortes de León y Castilla*, II, 15. En 1327 descubrió Alfonso XI que su almojarife "don Yuzaf" guardaba para sí sumas del tesoro real, "et desde entonces mandó el rey que recabdasen las sus rentas christianos et non judíos, et éstos que non oviesen nombres almojarifes, mas que les dixiesen tesoreros" *(Crónica de Alfonso XI*, cap. 82). Pero en 1329 "don Yuzaf" aparece otra vez como almojarife, pues a él se dirige en esa fecha Alfonso IV de Aragón: "A vos don Juceff de Ecija, almoxariff mayor del muy noble rey de Castiella" (Baer, I, 262).

que IV en las cortes de Ocaña la prohibición de que judíos y moros fuesen arrendadores y cogedores de pechos y tributos, de

> que no fuesen almoxarifes nin mayordomos de los cristianos, ni toviesen otros oficios en las casas de los señores..., *pero vemos que las dichas leyes no se guardan;* antes vemos que los oficios principales de almoxarifadgos e recaudamientos de vuestras rentas e pechos e derechos, los tienen judíos; e creemos que si vuestras rentas estoviesen en razonables precios, avría cristianos que las tomasen, e a éstos se devrían dar por menores precios segund quieren las leyes de vuestros reynos. E aun se faze en vuestros reynos otra peor cosa, *que muchos perlados e otros clérigos arriendan sus rentas e diezmos... a judíos e moros,* e entran en las iglesias a partir los diezmos e las ofrendas, en grand ofensa e ynjuria de la Iglesia *(Cortes,* III, 803) [1].

Estaba en manos judías cualquier cargo que exigiese competencia financiera y administrativa. Cuatro años antes de la expulsión, los Reyes Católicos nombran a don Abraham Seneor, por "los buenos y leales servicios que de vos avemos rescebido", nada menos que tesorero de la Santa Hermandad, a fin de recaudar las contribuciones destinadas al sostenimiento de la institución más característica de aquel reinado, y de pagar "el sueldo que ha e oviere de aver la gente" (Baer, II, 388). También en 1488 conceden los Reyes salvo-

[1] Era ésta una vieja práctica, y la Iglesia arrendaba a los judíos (y por lo visto también a los moros) el cobro de sus diezmos, como el rey les confiaba el de sus alcabalas. En 1352 el Cabildo de la catedral de Toledo arrendó ese servicio a don Mayr Abenhamías (Baer, II, 177; ver además págs. 203, 305, 347, 348, 387). Todos los bienes entregados por los fieles como diezmos (trigo, vino, cabritos, corderos, becerros, etc.) quedaban depositados hasta la Pascua de Resurrección; entonces se vendían en almoneda "a la hora de misa mayor, dentro de la iglesia" de cada lugar. La ley disponía que los arrendadores de los diezmos los "rematen en aquel que más diere", y entregaran el dinero a quienes correspondía: una tercia parte al rey y el resto a la Iglesia *(Ordenanzas reales de Castilla,* lib. VI, tít. VI, ley 1). Esto es lo que judíos y moros hacían dentro de las iglesias como arrendadores de los diezmos. La palabra *almoneda* (que es árabe) existe en castellano desde el siglo XI, lo cual prueba que las ventas públicas eran asunto de moros y judíos. Árabe es también el portugués *leilão* 'almoneda', del árabe *layla* 'noche' con el sufijo de *serão,* porque los *leilões* se celebraban, y aún se celebran, de noche.

conducto y franquicia a don Simuel Abolafia para que las autoridades lo respeten y protejan, porque "nos ha fecho muchos e buenos servicios en la guerra" de Granada, y ahora le mandan "ir con algunas personas a lugares, así de nuestros reinos como de fuera dellos, así por la mar como por la tierra, a cosas mucho compilderas a nuestro servicio" (Baer, II, 390)[1]. Los judíos seguían figurando en el servicio diplomático de los Reyes Católicos, y eran tratados como funcionarios valiosos e indispensables, a la vez que se preparaba su total ruina. En lo esencial, la relación entre los judíos y la corona era la misma que en tiempo de Alfonso VI, cuatro siglos antes, lo cual hace ver bien claro que la iniciativa de arrojarlos de España no partió de los Reyes[2].

Mucho espacio haría falta para describir en detalle las actividades financieras de los judíos. Para nuestro propósito, unos cuantos hechos ejemplares serán suficientes. Las aljamas eran una fuente primordial de riqueza, porque cada uno de sus miembros contribuía al tesoro del rey, al cual, por consiguiente, interesaba mucho que el hebreo no se empobreciese; los cristianos pecheros (no exentos de tributos como lo estaban los hidalgos) hacían llegar sus dineros a la corona a través de los judíos que cobraban las contribuciones. De un modo u otro, los ingresos del tesoro procedían de judíos o tenían necesariamente que pasar por sus manos. Lo mismo acontecía con la hacienda de los municipios, pues ya vimos (pág. 504) que las contribuciones de la aljama local cubría casi la mitad de los gastos de Talavera. Durante los reinados de Alfonso X y Sancho IV las aljamas de Castilla contribuían con 6.000 maravedís diarios (2.190.000 al año) en concepto de tributo personal[3].

[1] "Intérprete e escrivano de arávigo" era Graviel Israel (Baer, II, 398), otro cargo de estricta confianza.

[2] Todavía en mayo de 1491 se atienden las reclamaciones de la aljama de Zamora contra un fray Juan, dominico, que con sus sermones alborotaba al pueblo contra los judíos. El condestable don Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro (el ministro de Guerra, diríamos hoy), dió con este motivo dos reales órdenes para las autoridades de Zamora: "por la presente tomamos e recebimos a la dicha aljama... e a sus bienes so nuestro seguro e amparo e defendimiento real" (Baer, II, 400). El firme tono de estas órdenes no trasluce antisemitismo alguno, ni especial simpatía por el fraile dominico.

[3] Ver Baer, II, 587, *s. v.* "Abgaben". Pagaban 30 dineros desde la edad de

De tales circunstancias arrancaba la protección dispensada por los reyes hasta casi la víspera del decreto de exilio. En 1215 ordenó el Cuarto Concilio Lateranense que los judíos llevaran un distintivo, con objeto de que no se confundieran con los cristianos. Al ir a aplicar a España la orden pontificia, se alborotaron las juderías y algunos miembros importantes de las aljamas amenazaron con irse a tierra de moros, todavía entonces extensas y ricas. El rey Fernando III y el arzobispo de Toledo suplicaron al papa que suspendiera el acuerdo de concilio, en lo tocante a Castilla, porque las rentas reales provenían en su mayor parte de contribuciones judías. Honorio III accedió a aquel ruego en 1219 para evitar graves conflictos al rey, "cuius proventus in iudeis ipsis pro magna parte consistunt"[1]. Resulta así que la historia de España se ha alzado sobre la base de una economía judaica, y hay que admitir el hecho con todas sus consecuencias. La historia de España necesita mucho menos investigación de archivos de lo que se dice, pero sí está muy necesitada de que nos fijemos en lo ya sabido para que no quede ahí muerto y desintegrado de la vida. La historia no es un simple producto de circunstancias económicas, según repite un positivismo ingenuo y perezoso de mente; la economía es un resultado de circunstancias humanas, y en nuestro caso tan esencial para la historia es la capacidad productiva del judío, como la incapacidad cristiana para utilizar los recursos de su tierra y de su gente, que estaban y siguen estando ahí, aguardando a quienes sepan servirse de ellos. El cristiano hispánico se enquistó en su ineficacia productiva de riquezas materiales —para bien y para daño de su existencia—, y contempló y sufrió impasible el trabajo productor del judío (y del moro), como luego confió en el maná áureo que las Indias llovían sobre él. El motivo humano de esa economía, y no la riqueza misma, es el factor decisivo.

Lo que Fernando III el Santo dijo al papa, es lo mismo que los reyes de España han estado diciendo después hasta el momento mismo de la expulsión. Alfonso III de Aragón ordena a sus bailíos en 1328 que procedan con mesura con los hebreos, pues "según sabéis bien, los predecesores nuestros y del dicho rey de Mallorca han tole-

15 años, además de los diezmos y primicias (en lo cual andaban muy reacios).

[1] F. Fita, en *BAH*, 1893, XVI, 574; Baer, II, 24.

rado y soportado a los judíos en sus reinos y tierras, y la Iglesia de Roma los tolera todavía, porque *les dits juheus son caxe e thesaur dels reys.* Y si los judíos se marcharan y fuesen privados de lo suyo en la tierra del dicho rey de Mallorca, eso le haría mucho daño" [1].

En 1391, Juan I de Aragón condenaba muy severamente las matanzas de Huesca, porque los judíos "son regalías e trasoro nuestro" (Baer, I, 686) [2]. En 1417, Alfonso V juzgó muy necesario reconstruir la aljama de Zaragoza después de las persecuciones populares, por estar aquélla a punto de desaparecer "con grant danyo e diminución nuestra e de nuestras regalías" (Baer, I, 839). Fernando II (el Rey Católico), increpó severamente en 1481, al prior de la Seo de Zaragoza por su violento proceder contra los judíos "que son coffres nuestros e de nuestro patrimonio"; insiste en que "son cofres nuestros, e la defensión de aquéllos pertenesce a nos e a nuestros officiales" (Baer, I, 898, 899). El rey amenazó a los obispos de Zaragoza con privarles de las temporalidades, y ordenó enérgicamente que se leyera en público una "crida" o pregón, anulatoria de la lanzada por el obispo, que conminaba con cerrar, dentro de 30 días, las puertas y ventanas de la judería que dieran a la parte cristiana de la ciudad, y les prohibía practicar ciertos oficios y llevar determinados trajes, todo ello en virtut de la dicha bulla". Don Fernando escribe al Consejo real al obispo: "Tenemos gran admiración de vos, que tanto inconsultamente y repentina hayáis proceydo sin consultar nuestra maiestad, e haviendo vos mandado la sereníssima reyna, nuestra muy cara e muy amada muyer, no prociessedes a fazer actos e proceymientos algunos

[1] A. Rubió y Lluch, *Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval,* I, 92.

[2] La protección dispensada a los hebreos por los reyes de Aragón saltaba, a veces, sobre los escrúpulos eclesiásticos. En 1391, la reina Violante escribe al infante don Martín, entonces en Barcelona, que detenga el proceso incoado por el arzobispo de Tarragona contra algunos libros de Rabí Mosé ben Maimón, en los cuales, se dice, hay errores contra la fe cristiana. Como el proceso levantaría gran escándalo "en nuestra aljama de Barcelona", ruega afectuosamente a su hermano que "per cessar sinistres occasions" no se tramite el proceso en Barcelona, ni en donde haya aljama de judíos (Baer, I, 650-651). Este y otros casos que luego aparecerán demuestran cuán lejos del espíritu inquisitorial se hallaban los reyes, más interesados en política económica que en perseguir herejías.

en virtud de la dicha bulla". Don Fernando escribe al Consejo real que quiere que "la dicha nuestra aljama e singulares de aquélla puedan reposadamente bivir sin peligro, scándalo o comociones"; y si el prior de la Seo y el obispo Pilares no obedecen la orden real, "sea procehido a ocupación de las temporalidades" de ambos, a fin de que sirva de ejemplo a quienes se atrevan a realizar "semeiantes actos contra nuestro servicio" (Baer, I, 900).

Vese por ello cuán lejos se hallaba el Rey Católico de la idea de arrojar de España a los judíos en 1481. Ahora bien, los consejeros del rey dicen a éste que "non se devían dar las cartas" a los prelados de Zaragoza, y mucho menos revocar su "crida e pregón", porque el pueblo estaba pronto a armar "abolotes, scándalos e insultos" (I, 902). El rey cedió a la presión de abajo, y anunció su ida a Zaragoza para resolver tan espinoso asunto.

Hacía unos dos siglos que los reyes y los nobles venían procurando contener la embestida antijudaica del pueblo cristiano, de las órdenes mendicantes y de muchos eclesiásticos [1]. Como todos los demás problemas de la historia hispánica, éste también resultaba ser insoluble, porque el reino vivía mal con judíos y sin judíos, dado que una realidad nacional no puede alimentarse exclusivamente de creencias, pasiones y deseos. Los Reyes hubieron de rendirse, y rectificar la política que Castilla y Aragón habían observado durante siglos. Fernando el Católico no era hombre para luchar batallas que sabía perdidas, y lo mismo que se guardó sus cartas a los obispos de Zaragoza en 1481, así también se resolvió a firmar el decreto de destierro, porque no era posible manejar a un reino cuando pueblo y eclesiásticos menudos se colocaban en frente, sobre todo si había que usar al pueblo para pelear en tierras lejanas. Claro es que una vez tomada la resolución, era forzoso llevarla adelante de acuerdo con el partido más

[1] El estudio publicado en otra parte de la orden de San Jerónimo durante el siglo XV (en *RFH*, 1942, IV, 23 y sigs.) me hizo ya ver la expulsión de los judíos como un caso de demagogia desenfrenada, opuesta a la política de los reyes. Cuando los jerónimos estaban a punto de no admitir en su orden a judíos bautizados, los Reyes Católicos enviaron a su capellán Juan Daza para que hiciese rectificar el acuerdo de aquellos frailes, más inspirados en orgullo mundano que en caridad cristiana. Los Reyes pensaban en aquel punto como el cardenal don Pedro González de Mendoza y como el duque del Infantado.

poderoso. La historia al uso ha visto en Fernando el Católico o un monstruo de intolerancia y fanatismo, o el brazo armado de la voluntad divina. Los historiadores judíos se atienen al dramático relato de don Isaac Abravanel, que suplicó al rey hasta perder la voz; "mas aquél como sorda víbora, tapó sus oídos... También la reina que estaba a su derecha *para corromperlo*, le inclinó con poderosa persuasión a ejecutar su obra empezada y acabarla." Según Abravanel, fué la conquista de Granada lo que decidió a Fernando: "Él, en su tenacidad y orgullo, cobró ánimos, y atribuyó su poder a Dios" [1].

Debemos de situar en su adecuada perspectiva las fuerzas humanas que intervinieron en aquel lento proceso. El tesoro de los reyes, en los primeros siglos de la Reconquista, se alimentaría principalmente de la riqueza arrebatada a los moros y de las peregrinaciones a Santiago. Desde la segunda mitad del siglo XII, la emigración en masa de los judíos de la zona musulmana significó ayuda inmensa para la corona. Ya en 1158 Sancho III de Castilla donó tierras a su almojarife Boniuda como recompensa "pro bono et fideli servicio, quod patri meo Imperatori et michi semper fecistis" [2], lo cual revela que ya Alfonso VII el Emperador se había servido de los judíos. El Poema del Cid los presenta como los únicos capaces de prestar dinero, en el conocido episodio de Rachel y Vidas. Alfonso VIII dona igualmente tierras a Avomar Avenxuxén, "dilecto et fideli almoxerifo meo", y reconoce en su testamento (en 1204) deberle aún 12.000 maravedís [3]. Los textos que el azar nos ha conservado reflejan sólo una parte de lo que acontecía; cobrar impuestos y dar dinero a los reyes sería un pingüe negocio, y el resultado fué que a comienzos del siglo XIII, las aljamas se sentían tan fuertes, que amenazaban a Fernando III con salir del reino si se les obligaba a llevar

[1] SALOMÓN BEN VERGA, *La vara de Judá*, trad. F. Cantera, pág. 208. Se desprende, aun de este texto, que antes de 1492 Fernando no estaba decidido a echar del reino a los israelitas, y que Isabel estaba más convencida que él de la necesidad de tal medida. *Por razones ya obvias para el lector, Castilla era más antisemita que Aragón, y ya hacía años que los judíos habían sido expulsados de Sevilla y Córdoba.

[2] F. FITA, *La España hebrea*, 1890, I, 20; BAER, II, 16-17.

[3] BAER, II, 20-21. Enrique I libra de pecho y servicio a los judíos de Zorita de los Canes, en 1215, porque ayudaron "multum in pecunia" a Alfonso VIII, en cuyo tiempo acaeció "multas habere necessitates" (*ibid.*, 23).

el odioso distintivo [1]. El rey pidió licencia al papa para dejar de cumplir sus órdenes, y en forma perfectamente medieval y cristiana quedaron armonizados los intereses de la Iglesia, del rey y del pueblo.

Un siglo más tarde ya no era la misma la relación entre el rey, la Iglesia y los judíos. Nos sorprende, ante todo, que el Cabildo de la catedral de Toledo, cuya riqueza parece hoy legendaria, necesitara recurrir a la usura judía. Las deudas de los canónigos serían considerables, pues acudieron al papa para que las saldara, mediante una bula que los eximía de reintegrar a sus acreedores el capital y los intereses. La bula disponía, además, que los judíos devolvieran a los canónigos los intereses ya satisfechos. La aljama de los judíos acudió al rey, su señor natural, y Fernando IV, en 1307, se dirigió dos veces al cabildo con orden de abstenerse de usar bulas pontificias como instrumentos de derecho. Las misivas regias debían ser muy violentas, porque Ferrant Iváñez Pantoja, caballero del rey que les dió lectura, no se atrevió a leerlas íntegras, pues "avíe más mal en lo que fincava de la dicha carta por leer". Dice el rey: "So maravillado como fueron osados de usar de tales cartas [del papa] menos de mio mandado, e en poner en sentencia por esta razón a los mios judíos". Prohibe el rey la cancelación de las deudas, "porque bien sabedes que todos los judíos e lo que han, es mío". Cualquier daño inferido a los judíos, el rey se lo hará pagar doblado con los bienes de los canónigos [2].

Tenemos en el anterior incidente uno de los primeros episodios de la lucha entre el campo eclesiástico y el judaico que, dos siglos más tarde, se decidirá a favor del primero. Lo característico y peculiar de la España de entonces es que los reyes cristianos se opusieran con

[1] Las leyes en este punto quedaron tan incumplidas como todas las demás. Una y otra vez se dictaron leyes suntuarias para reprimir el lujo de los judíos, que quedaron tan inobservadas como las prohibiciones de ser médicos de los cristianos. Las Cortes de Valladolid, en 1258, vedan "que ningún judío non traya peña blanca nin cendal en ninguna guisa, nin siella de barba dorada, nin argentada, nin calças bermejas, nin paño tinto ninguno, sino pres o bruneta prieta, o inglés o enssay negro, fuera aquéllos que lo el rey mandare" (*Cortes de León y Castilla*, I, 59). De hecho, los judíos acomodados o ricos iban vestidos como los cristianos de su misma clase.

[2] El documento fué publicado por A. Benavides, *Memorias de don Fernando IV*, II, 554; ahora en Baer, II, 111-113.

gran decisión a la iglesia cristiana; el monarca aspiraba a conservar la gallina de los huevos de oro, y la Iglesia, respaldada por el rencor popular, pretende aniquilarla para obtener de una vez las mayores ventajas. El Estado miraba a los judíos como una fuente de riqueza permanente; la Iglesia y el pueblo veían en ellos un preciado botín. La extrañeza de la historia española en la Edad Media —sin un orden interno enlazado con el orden general de la cristiandad— se toca aquí con la mano. Su problema interior en nada semejaba a las luchas entre el pontificado y el imperio, o entre papas cismáticos y legítimos. La peculiaridad hispánica radicaba precisamente en la presencia de esa cuña o astilla oriental que era, y a la vez no era, sustancia de España. Los otros países de Europa vivían de la vida que ellos mismos se creaban, rica o pobre, dura o blanda; España, cuando no conquistaba tierras, vivió utilizando o codiciando la riqueza fraguada por los judíos, los cuales, repito, eran y a la vez no eran España. Porque en ninguna otra tierra se dió una situación semejante, la historia de España no se parece a ninguna otra. Nótese que los judíos habían desaparecido de Inglaterra en el siglo XIII, y de Francia a comienzos del XIV, y que nunca tuvieron en aquellos reinos una situación ni de lejos comparable a la de los judíos en la Península Ibérica.

Un concilio provincial celebrado en Zamora en 1313, fundándose en el Concilio de Viena y en las constituciones de Clemente V, amonestó a los judíos para que "no osen contradezir ni aún defenderse *con los privilegios concedidos por los reyes...* Ordenamos que en todos los pleitos vala e tenga el testimonio de los christianos contra los judíos, e non el del judío contra los christianos, nin sean oídos en testimonio", so pena de "la maldición de Dios que es poderoso" —es decir, que es más poderoso que la justicia del rey. El concilio dispuso que los hebreos no tuvieran oficios ni dignidades conferidos por los reyes, ni por otros príncipes seglares, ni amas cristianas para sus hijos; "que non usen la físeca con los christianos, *por letrados y provados que sean*" (ahí estalla un complejo de inferioridad); "que non usen de usura con los christianos, nin gela demanden, ca esto es vedado por la constitución de don Clemente, papa V" [1].

[1] El Concilio zamorano era en esto inexacto; Baer ha examinado dicha constitución, y en ella no se menciona a los judíos (II, 120).

Todo ello quedó en letra muerta, porque la Iglesia-pueblo aún no era suficientemente poderosa para saltar por encima del interés de los reyes en el asunto judío; tras el tono violento se ocultaba un hipócrita rencor, pues los mismos eclesiásticos requerían a los judíos para cobrarles los diezmos debidos a la Iglesia de Cristo. Pero estos acuerdos eclesiásticos siguen como una paralela las continuas demandas de los procuradores en cortes, de las cuales ya hemos citado ejemplos importantes. La fortaleza judía fué asaltada en 1391 por el pueblo sevillano, azuzado por Ferrant Martínez, arcediano de Écija. En su persona convergían la inveterada saña del pueblo contra los hebreos y la animosidad contra el Estado de lo que en la Iglesia era pueblo. El feroz arcediano incitaba a las turbas, a la "gente de los menudos", contra los judíos, a pesar de la oposición del arzobispo Barroso, que excomulgó al arcediano, y lo declaró "contumaz, rebelde y sospechoso de herejía"[1]. Acuciado por teólogos y canonistas para mostrar los motivos de su anticristiana conducta, siempre replicaba que no hablaría sino "ante los oficiales e gentes del pueblo". En 1390 falleció el arzobispo Barroso, y las masas ciegas de furia saquearon la judería de Sevilla, asesinaron a muchas personas, arrasaron las sinagogas e infirieron un golpe mortal a la civilización de los hispano-hebreos. El ejemplo de Sevilla fué rápidamente imitado por otras ciudades y los reyes tuvieron cada vez menos poder para atajar los desmanes de la plebe.

Mirando nuestro problema panorámicamente, observamos que Fernando III en 1215 resolvió sin violencia el conflicto entre el interés del pontífice y el suyo propio; Fernando IV, en 1307, mandó a un caballero a que leyera unas cartas amenazadoras al Cabildo de la catedral toledana; Fernando el Católico, en 1481, escribió las cartas, pero ya no hubo quien se atreviera a ir a entregárselas a los obispos de Zaragoza. Once años más tarde, los hebreos abandonaban España.

Los judíos fueron arrojados de la que miraban como su patria, porque el pueblo que a principios del siglo XIV se "hermanaba" en contra de ellos (cap. VIII), era el mismo que en 1492 figuraba en la Santa Hermandad de los Reyes Católicos, fortalecido ahora con las masas de conversos que tanto contribuyeron a las crueldades de la In-

[1] J. Amador de los Ríos, *Historia de los judíos*, II, 346.

quisición. El pueblo no toleraba ya la posición preeminente de los hispano-hebreos, después de haber vencido a los últimos moros y de sentir el orgullo de pertenecer a un país, cuya fuerza y eficiencia debían mucho a los judíos. Al pueblo cristiano (campesino, franciscano o dominico eran iguales) le irritaba la superioridad económica y técnica de sus compatriotas semitas; querían que se fuesen y no les importaban las consecuencias, aun a sabiendas de que nadie se ocuparía de muchos menesteres esenciales, propios de los judíos desde hacía siglos. Esto lo han visto los españoles más inteligentes del pasado [1]. En nuestro tiempo escribió Menéndez y Pelayo: "Nada más repugnante que esta lucha, causa principal de decadencia para la Península... La cuestión de raza explica muchos fenómenos y resuelve muchos enigmas de nuestra historia" [2]. Lo grave del caso es que los valores mejores y más perdurables de España se forjaron en el yunque de aquella secular e ineludible angustia.

OTRAS ACTIVIDADES DE LOS HISPANO-HEBREOS

Carecemos de una historia minuciosa y bien articulada de la vida de los judíos españoles, y aun las más ricas colecciones de documentos encierran inmensas lagunas que nunca se completarán. Pero como nuestro propósito es entender y no enumerar, los materiales conocidos son más que suficientes para confirmar un poco más nuestras ideas.

Alfonso XI rogaba al papa Clemente VI, en 1342, que permitiese

[1] Dice Pero López de Ayala de las matanzas de 1391: "E todo esto fué cobdicia de robar, según paresció, *más que devoción*" (*Crónicas*, edic. Llaguna, II, 391). Fray José de Sigüenza: "Los PP. de la orden de San Francisco favorecían mucho, *como celosos de las cosas de la fe*, la parte de los cristianos viejos; y como veremos luego, en público y secreto condenaban sin misericordia *a los pobres judíos*, creyendo fácilmente *al vulgo*, que, como sin juicio y sin freno, hacía y decía contra ellos cuanto soñaba y cuanto se atreve una furia popular" (*Hist. orden de San Jerónimo*, I, 366). En defensa de los descendientes de judíos escribía el Padre Juan de Mariana, un aristócrata de la inteligencia: "El odio de sus antepasados pagaron *sin otra causa* los descendientes" (*Historia de España*, lib. XXII, cap. VIII).

[2] *Heterodoxos*, III, 398; V, 108. Menéndez y Pelayo, sin embargo, no intentó explicar nada, fundándose en tan fecundo atisbo, y tomó más bien una dirección contraria en sus estudios.

a los judíos de Sevilla servirse de la nueva sinagoga construída por su almojarife don Juçaf de Écija, no obstante las más rigurosas prohibiciones de las leyes, añadimos nosotros. El motivo era ser los hebreos "sumamente necesarios, porque contribuyen a las necesidades de la ciudad, y hasta suelen, a veces, pelear contra los sarracenos, juntamente con los cristianos, y no temen exponerse a la muerte" (Baer, II, 163). Por ser Sevilla una ciudad extensa, hubo que poblarla con muchos judíos y sarracenos, y no eran bastantes las sinagogas existentes (Baer, II, 163). Habla el rey de sus judíos como de cualesquiera otros súbditos, los asocia a la tarea nacional de la Reconquista y pondera su heroísmo[1]. Pero el mismo hecho de mencionar sus servicios como soldados, revela la necesidad de decirlo y la sospecha de que el lector no lo esperaba, aunque ya sabemos que el judío sintió a España como su patria, sobre todo durante los reinados de Alfonso XI y Pedro el Cruel[2]. De todas suertes, estos y otros elogios de los reyes fueron siempre interesados, y concidían con alusiones a su naturaleza extraña y adventicia. Mas había que contar con ellos y los reyes siempre aludían a cuán indispensables eran sus servicios[3].

Esperaríamos que las poderosas órdenes militares, con sus inmensas propiedades y su complicada jerarquía, hubiesen sido capaces de administrarse a sí mismas, según aconteció a los Templarios, banqueros de Francia y de Europa[4]. Pero los maestres y comendadores

[1] Todavía en 1466 se menciona su buena defensa de Alfaro contra los franceses (Baer, II, 333).

[2] Para todo cuanto decimos interesa tener presente cuántos judíos hubo en España. En el siglo xv toda la Península tendría entre 7 y 8 millones de habitantes, y los judíos no pasaban de 235.000 según los cálculos de Isidore Loeb en *Rev. Etudes Juives*, 1887, XIV, 161. Se ve, pues, que la importancia de los hispano-hebreos consistió en la calidad de su trabajo y no en su número.

[3] "En 1340 el rey Felipe III [de Navarra] dió comisión a Fernando Eximino, canónigo de Tudela, a Aparicio de Zaragoza... y a Rabí Azac, judío, para hacer abrir un regadío desde el río Aragón hasta Tudela" (J. Yanguas, *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra*, III, 424). En 1380 aquel reino quedó empobrecido con la marcha de los hebreos: "cada día se ausentaban los judíos del reino, et las pechas se eran menoscabadas e perdidas" (J. Amador de los Ríos, *Historia de los judíos*, III, 289).

[4] La monarquía francesa los aniquiló con el propósito de nacionalizar sus servicios financieros.

no sabían cómo aprovecharse de sus tierras, según revelan algunos ejemplos. En 1272, 1273 y 1274 el maestre de Santiago, don Pelay Pérez, arrendó a don Bono, don Jacobo y don Samuel el cobro de las rentas de la orden en Murcia, Toledo, la Mancha y la frontera de Granada, "con todos nuestros pechos que nos y avemos e devemos aver, tan bien de moros como de christianos". La postura era de 52.000 maravedís, 1.200 cahices de trigo y 1.200 de cebada, centeno y avena; el maestre exigió un adelanto de 26.000 maravedís[1]. La orden de Santiago, en 1281, arrendó por cinco años todas sus propiedades en Carmona (Sevilla) en pago de una deuda de 8.350 maravedís contraída con un judío; mandan a éste "que adobedes los molinos de buena argamasa, assí como fué en tiempo de los moros, con la lavor vieia que y ficó, e que sea tan ancha como la lavor vieia" (Baer, II, 78). La orden, por lo visto, carecía de administradores cristianos capaces de lograr aquel rendimiento, y sus molinos seguían como cuarenta años antes, cuando los moros los manejaban[2].

Los señores cristianos se libraban de quebraderos de cabeza al entregar el cuidado de sus bienes al buen postor judío, ducho en tratar con cosas tangibles; tal entrega significaba romper la unidad moral entre vasallos y señores, y especializar al judío en la antipática tarea de estrujar al pobre en beneficio del rico. Se tajaba así un permanente abismo entre pueblo y gobierno, y también entre el Estado y la Iglesia, porque los reyes tenían en el judío una fuente única de ingresos, y en la Iglesia un rival que se los restaba. Lo que el rey obtenía de las aljamas como tributo, y los servicios técnicos y públicos prestados por los judíos, eran los *hechos*, no las *razones*, que los mantenían conviviendo con los cristianos. Cuando el legislador de las *Partidas* se enfrentó con tan grave problema, reflejó el punto de vista oficial de la Iglesia, a sabiendas de que en España carecía de vigencia, hasta entre eclesiásticos. Los judíos

[1] Don Bono había pagado en otra ocasión deudas contraídas por el maestre con comerciantes de Montpellier y Lucca (Baer, II, 64-65).

[2] Sancho IV arrendó, en 1284, a don Abraham el Barchilón todas las rentas de la corona: "señoríos de ganados, entregas de los pastores, caloñas ['multas'], salinas, la renta del hierro, el azogue" (II, 77); en 1286 había arrendado las salinas que poseía en Medinaceli.

vivían cerca de los cristianos, "porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre, e fuesen remembranza a los omes, que ellos vienen del linaje de aquellos que crucificaron a N. S. Jesucristo" (VII, 24, 1); los emperadores antiguos tuvieron por bien "que ningún judío nunca toviese jamás lugar onrado nin oficio público con que pudiese apremiar a ningunt christiano en ninguna manera" (VII, 24, 3)[1].

A pesar de tales leyes y de las protestas de la Iglesia y del pueblo, los hispano-hebreos intervenían en la administración y gobierno de los reinos cristianos, por lo menos desde el siglo XI. Ya en 1081 amonesta el papa Gregorio VII a Alfonso VI: "no permitas en tus reinos que en ningún modo los judíos sean señores de los cristianos, o tengan autoridad sobre ellos"[2]. El rey de Castilla usaba como "mandaderos" o embajadores a judíos, porque lo mismo hacían los musulmanes[3]. A principio del siglo XIII se queja Inocencio III "del favor que concede el rey de Castilla a judíos y sarracenos"[4]. Es seguro que no son éstos los únicos textos pontificales; eclesiásticos de menor rango no cesan de lamentarse por el favor que los monarcas de España conceden a los judíos, con lo cual la historia resulta ser un forcejeo sostenido entre el poder real y el eclesiástico durante más de 400 años. Los problemas hispánicos se han arrastrado lentamente a lo largo de los siglos, y Alfonso VI lo mismo que Fernando el Católico se servían de funcionarios y em-

[1] Alfonso X envió en misión diplomática a Marruecos a don Mair, su almojarife (BAER, II, 53). En 1258 los judíos de Badajoz prendían por deudas a los cristianos, y Alfonso X prohíbe que "ningún judío non faga empréstido a usuras nin de otra manera sobre cuerpo de christiano" (BAER, II, 57). En 1264, Ciudad Real (entonces Villa Real) se despoblaba porque los judíos vendían las casas de sus deudores para cobrar las deudas, cosa que Alfonso X prohíbe (II, 58). Pero leyes ocasionales no podían cambiar una situación basada en la necesidad del cristiano y en la riqueza del judío.

[2] "Dilectionem tuam monemus, ut in terra tua iudeos christianis dominari vel supra eos potestatem exercere ulterius nullatenus sinas" (BAER, II, 5).

[3] "Un judío que era mandadero del rey don Alfonso"; su contemporáneo Al-Qādir, rey moro de Valencia, tenía como visir o "mayordomo" a otro judío (*Crónica general*, 552 *a*, 551 *a*). Los textos en BAER, II, 5.

[4] BRÉQUIGNY ET LA PORTE DU THEIL, *Diplomata, Charta et Epistolae*, lib. VIII, 5, *ap.* AMABLE JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 1843, pág. 150.

bajadores judíos. No es extraño que la lengua de Castilla haya sufrido entre los siglos XII y XV mutaciones menos profundas que las de otras lenguas europeas.

Falsearíamos el sentido de la intervención judía en los centros vitales de la sociedad cristiana y de las protestas eclesiásticas y populares, si las interpretásemos con criterio moderno, como una pugna entre progresistas esclarecidos (reyes y nobles) y oscuros reaccionarios (clérigos conservadores, pueblo ignorante y pasional). Disraeli gobernó a Inglaterra en el siglo XIX y los Estados Unidos han tenido ministros de Hacienda judíos en el XX, porque las naciones de lengua inglesa descansan sobre normas racionales y aspiraciones terrenas (fuerza, prosperidad) que sirven de base común a creyentes y a no creyentes, es decir, a los ciudadanos, concepto éste desconocido en la Edad Media. Por su parte, las cortes musulmanas de los siglos IX, X y XI incluían al colaborador judío en el sistema de la creencia alcoránica (ver págs. 473-474). Mas en los reinos cristianos, el funcionario judío ni engranaba con principios racionales (imposibles entonces en España), ni tampoco con el orden de la creencia religiosa; existía, por consiguiente, como algo caótico y desorbitado [1], fuera del cuadro espiritual de la Edad Media —como el romance castellano usado en escritos científicos—. Las admoniciones antes citadas de los pontífices eran "llamadas al orden", al orden medieval, a las cuales España no podía prestar oídos.

Tal situación terminó cuando la demagogia de los de abajo se impuso al empirismo político de los reyes, como resultado de un lento avance que había durado más de cuatro siglos, una especie de "subreconquista" [2]. Su mayor episodio fueron las feroces matanzas

[1] Los *Usages* de Barcelona (1053) aún miran a los judíos como distintos: "Judei jurent christianis; christiani vero illis unquam" (BAER, I, 13). Pero ya el fuero de Daroca (Aragón) dice en 1142: "Christiani, judaei, sarraceni unum et idem forum habeant"; y el de Salamanca (siglo XIII): "Los iodíos ayan foro como christiano" (nuestra edición, § 259). Así pues, el judío vivía entre los cristianos como había vivido entre los musulmanes hasta la llegada de los almohades.

[2] He aquí una de las numerosas escaramuzas de tan prolongada pelea: "Don Yuzaf de Ecija, almojarife de Alfonso XI, traía grand facienda de muchos caballeros et escuderos", por ser consejero del rey. Una poderosa señora, doña Sancha, "que siempre cobdiciaba bollicios et levantamientos", fomentó

y saqueos de 1391, justamente en las ciudades de vida más próspera y lujosa: Sevilla, Valencia y Barcelona [1].

A aquella prosperidad contribuyeron, sin duda, el trabajo y el comercio judíos [2]. La labor manual para el hebreo era una vieja tradición con base religiosa, como lo fué más tarde para los protestantes. Un deber del padre, según el Talmud, era "enseñar a su hijo un trabajo manual, fácil y mañoso. Procura —dice— además de estudiar la Tora, dominar alguna forma de trabajo como medio de vida y fuente de ingresos". Las mayores autoridades del Talmud fueron obreros y artesanos de muy varia clase [3], y por serles tan normales las tareas prácticas pudieron encajar muy fácilmente en el hueco que dejaba libre la aspiración del hispano-cristiano a vivir una vida "absoluta", apartada de cuanto no fuera conciencia y expansión de la propia personalidad, sin someterse a lo que demanda el trato humilde con las cosas [4]. El judío, en cambio, hacía de todo. En un inventario de 1303 se enumeran las propiedades de la catedral de Ávila, y se mencionan muchas casas de judíos con oficios varios:

una conspiración, y "aquellos de Valladolid que eran en la fabla, *movieron los labradores et la gente menuda...* et quisieron matar a don Yuzaf et a los que con él estaban" (*Crónica de Alfonso XI*, cap. 68).

[1] La radical diferencia entre las historias de España y Francia se nota en que fueron los reyes franceses quienes confiscaron los bienes de los judíos (San Luis, en 1251). Felipe, conde de Boulogne, estando a punto de morir distribuyó entre sus súbditos a los judíos que poseía (1235). Al ser expulsados por Felipe el Hermoso, a comienzos del siglo XIV, muchos hallaron refugio en Cataluña y Aragón; el maestre de Calatrava acogió a treinta familias en Alcañiz (*REJ*, 1887, XV, 233; 1893, XXVII, 149).

[2] También el de los italianos, cuya forma de vida tenía más puntos de contacto con los judíos que con los cristianos españoles. Hubo en la Edad Media dinastías de grandes comerciantes genoveses (los Grimaldos y los Centuriones); los genoveses siguieron ocupándose de los negocios bancarios entre España y sus dominios americanos cuando no había judíos (J. M. Ots-Capdequí, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, 1935, XVIII, 61).

[3] M. Kayserling, *Das Moralgesetz des Judenthums*, Viena, 1882, pág. 27.

[4] En 1465 acampaba Enrique IV en Simancas con un ejército insuficiente. Para acrecentarlo ofreció carta de hidalguía a quienes vinieran al real con armas y a su costa; dicen los cuadernos de cortes, que entre los favorecidos, "muchos de ellos estavan en vuestro real e en vuestra hueste por azemileros de otros, e por omes de pie e despenseros, e otros a sueldo". Siendo hidalgos se libraban de pagar pechos al rey (*Cortes de León y Castilla*, III, 782). Responde el

"Yacó, çapatero; Yacó Merchán, albardero; Mossé, ferrero; Yuçaff, el chipelero ['sombrerero']; Yuceff, ferrero; Abrahén, carpentero; el judío orebse; Aborrabe, corredor; el judío sellero; Abrahán, sellero".

En otros documentos aparecen: "Menahén, el tintor; Rabí Yhuda, el tintor" (1297); "don Abrahán, el escrivano; don Çag, maestro de llagas" (1301); "Çag Alfandari, avarquero; don Mossé, platero; Çulemán, latonero" (1371) [1].

Lo que el azar de unos documentos nos revela respecto de algunas ciudades y en fechas espaciadas, permite imaginar cuál sería la situación en otras partes hasta 1492. Sin pensar que no hubiese cristianos ocupados en diferentes oficios, es lícito presumir que la mayor parte de éstos fueron desempeñados por judíos y moros. Los documentos medievales no permiten, en todo caso, decir cómo haya sido la artesanía de los cristianos en Castilla.

La situación en Cataluña era semejante. Baer (I, 409-415) publica numerosos documentos del siglo XIV con nombres de comerciantes y de muchos otros profesionales: sederos, corredores, sastres, "ancurerius" ['que hace anclas'], "doctor scolarium", cuchillero, cortinero, tejedor de cendales, pintor de paños de lana, fabricador de instrumentos ["magister strumentorum"], tornero, "balancerius" ['que hace balanzas'], plateros, zapateros, trabajadores en coral, "curritor auri" ['corredor de oro'], fabricador de dados, boticarios, botoneros, encuadernadores de libros, tintoreros, linterneros, "leoner" ['cuidador de leones'], "juponer" ['que hace aljubas'], bordadores, jaboneros (I, 495). En 1326 les prohiben en Barcelona vender misales y libros de rezo con imágenes de santos [2].

Ya en 1066 Ramón Berenguer I encargaba la acuñación de moneda a dos cristianos y al judío David; el alfaquim Abram construyó

rey a los procuradores que anulará esas cartas de hidalguía (pág. 784), pero la significación del hecho es la misma. El ansia de hidalguía y rango personal —incompatible con el trabajo— arranca de la Edad Media.

[1] BAER, II, 104-106. Un Pedro de Ávila mencionado en 1405 como "cerugiano de mi señor el rey de Castiella" (pág. 106) sería un converso.

[2] M. KAYSERLING, en *REJ*, 1894, XXVIII, 110. Los zapateros judíos formaban una cofradía en Zaragoza, y al trabajo judío se debió la prosperidad de aquella ciudad en los siglos XIII y XIV. Alfonso III autorizó a los cristianos de Zaragoza en 1285 a no devolver sus deudas a los judíos, aun cuando hubieran prestado juramento (*ibíd.*, pág. 116).

un baño en la huerta de Ramón Berenguer IV en 1160. Aparecen desempeñando el cargo de bailío o juez real en Aragón en 1170, 1192, 1217, 1236, 1248 [1], como antes vimos que ocupaban fortalezas de rey en Castilla durante el siglo XIV.

Se ve, por consiguiente, que el judío hacía todo cuanto había que hacer, incluso entonar cantos fúnebres en entierros cristianos: "a la judías endicheras, 15 maravedís" [2]. Nada sabemos de la poesía de esas endecheras, de tradición islámica —puesto que era cantada por judíos—, y uno de cuyos reflejos serían luego las saetas andaluzas, una forma de endecha después de todo.

El judío de los siglos XI, XII, XIII y XIV no era ya el de la época visigótica, efectivamente perseguido por las leyes, sino un elemento humano muy entrelazado con cristianos y moros, ya que la acción del Islam llevaba implícita la del hebreo. No obstante las leyes de las *Partidas* (pág. 525 sig.), la verdad es que incluso la ortodoxia del judío estaba protegida por las leyes castellanas. El *Libro de los fueros de Castilla* —recopilación de mediados del siglo XIII de leyes muy anteriores— castiga a los judíos por no observar el sábado: "si traxiere el día de sábado arma que aya fierro, deve pechar veynte dos sueldos" [3]. El *Fuero Real,* de hacia 1255, prohibe que "ningún judío no sea osado de leer libros ningunos que fablem en su ley y que sean contra ella en desfacerla, ni de los tener ascondidos; e si alguno los tuviere o los fallare, quémelos a la puerta de la sinagoga concejeramente" (IV, 2, 1).

Dicen las *Partidas* que cristianos y judíos "viven e moran a so uno en las villas, et andan vestidos unos así como los otros" (VII, 24, 11); "atrevencia et osadía muy grande fazen los judíos que yazen con las christianas" (VII, 24, 9), aunque en 1300, judíos y moros seguían cometiendo adulterio con las cristianas de Niebla y Sevilla (Baer, II, 100), porque las prohibiciones legales carecían de eficacia. Cuando las *Partidas* (VII, 24, 8) vedan recibir medicinas hechas por

[1] BAER, I, 4, 22, 27, 46, 53, 90, 97,

[2] Así en la cuenta de gastos del entierro de doña Mayor Ponce, Toledo, 1344; el documento procede del convento de los Carmelitas calzados (BAER, I, 162).

[3] Edic. Galo Sánchez, pág. 116, en donde hay otras sanciones por faltas parecidas.

mano de judío, eso quiere decir que las hacían y siguieron haciéndolas según se desprende de la prohibición, ya mencionada, de 1412, siglo y medio más tarde. Mandaba aquella ley que no se sirvieran los judíos de servidores cristianos para "encenderles lumbre los sábados e irles por vino...; nin tengan amas christianas, nin yugueros, nin ortolanos, nin pastores, nin vengan nin vayan a honras, ni a bodas ni a sepolturas de christianos, *nin sean comadres nin compadres de los christianos, nin los christianos e christianas dellos*". La diferencia de religión no impedía, por lo visto, que los judíos fueran padrinos de bautismo, y los cristianos de circuncisión. No se les permite que sean "arrendadores, procuradores, almojarifes, mayordomos, recaudadores de las rentas reales o de los señores, corredores; que no tengan sus propios jueces en lo civil y lo criminal[1]; que no visiten a los cristianos enfermos, ni les den "melesinas nin xaropes"; que no se bañen en el mismo baño público, ni envíen a los cristianos "presentes de fojaldres, nin de especias, nin de pan cozido, nin de aves muertas"; que ningún judío "se llame en nombre *don* por escripto nin por palabra"; que no sean albéitares, "nin ferradores, nin çapateros, nin jubiteros ['que hace jubones'], nin xastres, nin tondidores, nin calceteros, nin carniceros, nin pelligeros, nin traperos ['pañeros'] de christia-

[1] Rasgo peculiarísimo de la judería española eran sus tribunales autónomos. Cuando el famoso rabí Aser llegó de Alemania, no pudo ocultar su asombro: "Cuando llegué aquí, pregunté sorprendido en virtud de qué derecho podían hoy los judíos condenar a nadie a muerte sin un Sanhedrim... En ninguno de los países que conozco, excepto aquí en España, se ven causas de pena capital en los tribunales judíos" (A. A. NEUMAN, *Jews in Spain*, I, 139). En ello se ve la fuerza y la peculiaridad de los judíos españoles, cuya comunidad constituía, de hecho, un Estado dentro del Estado, lo mismo que la Iglesia con lo cual la Nación nunca llegó a coincidir plenamente con el Estado. La prohibición dada en nombre de Juan II se refiere a que "las aljamas de los judíos e moros non puedan aver nin ayan de aquí adelante jueses judíos nin moros entre sí, para que les libren sus pleitos así ceviles como criminales", los cuales en lo sucesivo serán juzgados "por los alcaldes de las cibdades... Pero es mi mercet que los tales alcaldes... guarden las costumbres que fasta agora guardaron entre los tales judios e moros" (BAER, II, 266-267). España se hallaba aún en el siglo XV con una población jurídicamente abigarrada, sometida a leyes cristianas, judías, moras y al derecho canónico de la Iglesia. A ellos hay que añadir las particularidades forales de los antiguos reinos y regiones.

nos"; que no sean "recueros, ni trayan mercadorías ningunas, así como azeyte e miel e arroz" (Baer, II, 265-269).

A través del anterior texto —tan enérgico como poco eficaz— percibimos la vida de cualquier ciudad del siglo xv, y sentimos la escasa distancia entre pueblo y corte, junto con el gran volumen social desplazado por la minoría judaica. El solemne legislador ha de descender al casuísmo menudo de esas muchachas que, entonces, como en un pueblecito andaluz de hoy, llevarían de regalo una fuente de hojaldres, o cualquiera de los sabrosos manjares en que era experta la buena guisandera israelita; después de aquella pragmática Antón de Montoro, sastre y poeta cordobés, siguió haciendo ropa para cristianos y judíos; y el albéitar y el recuero continuarían practicando sus tradicionales menesteres. La ley no puede todavía acabar de un plumazo con los judíos, y los desmenuza en pequeñeces verbales [1].

La ley de 1412 vino veinte años después de las matanzas y saqueos de 1391 [2], que no destruyeron, como sería pensable, toda convivencia entre ambas razas, que seguían siéndose mutuamente indispensables.

Pero la anterior disposición, y otras como ella, no nos descubren la mayor intimidad de la España cristiano-judaica, que percibiríamos mejor al observar ciertos fenómenos de índole religiosa. La verdad

[1] Como veremos luego (págs. 552-555) la pragmática de 1412 debió ser inspirada, y hasta escrita, por el judío converso don Pablo de Santa María, primero rabino mayor de Burgos y luego obispo de la misma ciudad, que persiguió con implacable saña a sus ex hermanos de religión. El detalle menudo de esa pragmática y el conocimiento que descubre de la intimidad de la judería descubren a un autor que la ha vivido desde dentro. Don Pablo era a la sazón canciller mayor en la corte de don Juan II, y la regente, doña Catalina de Lancaster, sentiría como extranjera poco interés por los judíos, siempre protegidos por los reyes de Castilla.

[2] La comunidad de Barcelona dejó de existir en 1393 (M. Kayserling, *REJ*, 1894, XXVIII, 114); el rey Juan II quiso fundar una nueva aljama en 1392, pero los judíos no volvieron. En 1424 prohibió Alfonso V la creación de una nueva comunidad, y se autorizó a los hebreos a residir en Barcelona como transeúntes y sólo por 15 días. Quiere esto decir que la vida comercial e industrial de Barcelona permitió prescindir antes de los judíos; mas también significa ese hecho que el eje de la vida política no pasaba por allá. El poder real defendió a los judíos de Castilla la Vieja y de Zaragoza hasta casi el momento de la expulsión.

es que nuestras ideas sobre el cristianismo español en la Edad Media son bastante brumosas; ya es sorprendente que el *Fuero Real,* citado antes, se preocupara por la pureza de la fe mosaica al prohibir a los israelitas leer libros heterodoxos [1], pero hay otros hechos que lo son todavía más. Junto a la religiosidad de dominicos como San Vicente Ferrer, aparecen manifestaciones de indiferencia, porque no sería bastante llamarlas tolerancia; la intimidad en que vivían las tres religiones desarrollaba algo de sincretismo religioso en los hábitos del pueblo. ¿Cómo, si no, hubiera podido un judío ser padrino de bautismo de un cristiano, o encargarse de recaudar los diezmos de la Iglesia? Hay otros hechos no menos significativos. La peste asolaba a Sevilla en 1449 y los cristianos organizaron rogativas solemnes; las imágenes salieron en procesión con acompañamiento de penitentes [2]. Los judíos organizaron por su parte otra procesión que recorrió la ciudad, a través de calles cubiertas de juncia y llenas de colgaduras; la procesión con la Tora imitaba en su aparato a la del Corpus Christi. Fué grande el escándalo, porque resultaba que las rogativas judías habían sido autorizadas por el arzobispado de Sevilla, en sede vacante a la sazón. El canónigo Antonio Ferrari protestó violentamente, pero la Curia eclesiástica lo encarceló y le negó la apelación al papa. El pleito, no obstante, llegó a Roma y fué fallado, como era lógico, a favor de Ferrari, el cual, una vez en libertad, fué a Roma a reclamar ante Nicolás V; éste ordenó al obispo de Sevilla que se castigara a quienes organizaron la procesión judía, si había lugar a ello, y que Ferrari fuera indemnizado.

Una parte de la España del siglo xv —reyes, nobles, muchos conversos, negociantes ricos, clérigos humanistas o epicúreos—, miraría a los judíos acomodados como a una clase distinguida de la sociedad, incorporada a la vida española desde tiempo inmemorial, indispensable

[1] No basta decir que los reyes vigilaban la conducta religiosa de los judíos con objeto de beneficiarse de las penas pecuniarias impuestas a los infractores de la Ley: "quien jure en falso pagará cien sueldos al rey" (A. A. Neuman, *Jews in Spain,* I, 128).

[2] El documento fué publicado por Stern, *Urkundliche Beitrage über die Stellung der Päpste zu den Juden,* Kiel, 1895, I, 48; da un extracto Baer, II, 315. El azar nos revela este hecho que no debió ser único. En 1465 se prohibe que los judíos celebren procesiones con ocasión de pestilencias *(Memorias de Enrique IV de Castilla,* II, núm. 109).

para el bienestar de los privilegiados, e inofensiva para sus creencias. Pero por simpática y humana que nos parezca la conducta de reyes y aristócratas, vista con ojos modernos, quien reflexione un poco no dejará de asombrarse de la temeridad y de la inconsciencia de quienes rigieron a España durante más de cuatro siglos, pues fueron dejándose atrás, como masa inasimilada e inasimilable, nada menos que a la inmensa mayoría del pueblo español. Se dirá que no pudieron hacer otra cosa dadas las condiciones de España, una tierra acuñada entre la Europa ambiciosa y el Islam pertinaz. Sea como fuere, aquel vivir al día durante siglos, sin fraguar engranajes jurídicos desde arriba, y sin que los usos se decantaran en formas de armónica convivencia, hizo que Iberia entrara en lo que para otros pueblos ha sido "edad moderna", sin más pertrechos que su grandioso y desesperado personalismo. Durante siglos, la masa cristiana, sin más norte que la pelea y la hidalguía, miró al Estado y sus órganos como un enemigo que le azuzaba a aquellos canes de presa, especializados en el ingrato menester de esquilmar al pobre, sin las compensaciones del feudalismo de la Europa cristiana —hay que insistir en ello. El judío, por su parte, ¿qué pudo hacer sino lo que hizo? Los ríos corren por el cauce que se les ofrece [1].

Señores, pueblo, judíos y moros tuvieron que vivir, en último término, excluyéndose unos a otros, estorbándose mutuamente, lo cual se convierte en un no vivir —así, literalmente—, cuando no

[1] Como no existen descripciones estructuradas de la vida medieval, no es raro imaginarse con candor romántico las relaciones entre la Iglesia y los fieles que le daban sus diezmos. La realidad es que el pueblo odiaba por igual a los exactores de cualquier clase de prestación económica, y no pensaba sino en cómo defraudar a la Iglesia y a sus otros señores. Una ordenanza de fines del siglo XIV dice que incluso los prelados y clérigos no pagaban bien los diezmos de los bienes que poseían particularmente (no como propiedad de la Iglesia, exenta de diezmo). Al rey interesaba el asunto, porque el tercio de los diezmos correspondía a la corona. "Tenemos por bien —dice don Juan I—, que los perlados y la clerezía den diezmo cumplidamente de todos sus frutos de heredamientos y bien que han... que no son de sus iglesias; y por que hallamos que en dar estos diezmos se hacen muchos engaños, defendemos que de aquí adelante ninguno sea osado de coger ni de medir su montón de pan, que toviere limpio en la era, hasta que primeramente sea tañida la campana, a que vengan los terceros ['los recaudadores de las tercias reales'], o aquellos que han de recaudar los diezmos; los quales mandamos que no sean amenaza-

aparecen compensaciones que intervengan como suavizadores. La falta de unidad moral y religiosa estalló primero en la violenta segregación de los judíos (1492) y luego de los moriscos (1609); la historia posterior hizo ver que entre los que permanecieron en la Península, los lazos aptos para crear una grata convivencia fueron bastante tenues.

El que reyes y grandes señores concedieran a veces más importancia al dinero de los judíos que a sus ofensas contra el cristianismo contribuyó a fomentar el espíritu inquisitorial de la orden dominicana gestado en casi tres siglos de rencor contra el poder real, un rencor paralelo al de la plebe víctima de los rigores fiscales de los judíos. Vimos antes (pág. 515 n.) que todavía en 1491 atendían los Reyes Católicos las reclamaciones de los judíos de Zamora contra los ataques de los dominicos, lo cual era historia muy antigua. En términos generales puede decirse que en la Edad Media los reyes carecieron de una política religiosa, por lo menos, de nada que sirva de antecedente a la España posterior a los Reyes Católicos[1].

Un dominico, llamado Sancho de las Caynas, denunció en 1305 a Açac de Çalema a la justicia de Jaime II de Aragón. Açac era el judío "el más rico y el más sabio en toda aquella comarca", y ha-

dos, ni corridos, ni feridos por demandar su derecho" (*Ordenanzas reales de Castilla*, lib. I, tít. V, ley II). Si los mismos clérigos defraudaban al rey y a su Iglesia, qué no haría el pueblo. Cada uno intentaba medir su montón de trigo sin intervención de los dezmeros o recaudadores; eran éstos, generalmente, moros v judíos que solían medir el trigo "de noche y a hurto". Esta ley de las *Ordenanzas reales* se halla ya en el *Fuero Real* del siglo XIII (lib. I, tít. VI, ley IV).

[1] La peculiaridad de la situación de los judíos en España, destaca aún más si recordamos lo acontecido en Sicilia y en el Sur de Italia a fines del siglo XIII; allá, los dominicos y su Inquisición consiguieron sobreponerse a la política tolerantemente interesada de los reyes angevinos Carlos I y Carlos II, y como resultado de ello las comunidades judías se convirtieron en masa o fueron dispersadas. Algunos conversos mostraron entonces gran celo persecutorio, entre ellos un tal Manuforte, quien ya en 1269 logró de Carlos I una orden para impedir que los conversos judaizaran de nuevo (ver JOSHUA STARR, *The Mass Conversion of Jews in Southern Italy* [1290-1293], en *Speculum*, 1946, XXI, 203-211). Se demuestra así, una vez más, que fuera de España los judíos desempeñaron funciones sociales muy distintas. Los dominicos, orden española, tardaron casi tres siglos en realizar en su propia tierra lo que tan fácil les fué en el extranjero.

bía escarnecido a Cristo diciendo: "adorades e tenedes por fillo de Dios omne concebido e feyto en adulterio". Fué encarcelado el judío y le fueron embargados todos sus bienes; el proceso se vió en la corte, y el acusado fué absuelto en septiembre del mismo año [1].

El infante don Alfonso de Aragón absolvió en 1318 a un Lope Abnexeyl, acusado de los crímenes más atroces: injuriar a Dios, a la Virgen y a los santos, fabricar moneda falsa, seducir mujeres, robar, matar, etc. (Baer, I, 209-210). Pedro IV rehabilitó en 1356 la fama de David de Besalú, quien había sido condenado por el rey y por la Inquisición a causa de haber proferido ciertas palabras "contra nuestra fe"; fué autorizado para desempeñar cargos en la comunidad judía *(ibíd.,* I, 360). Pedro IV, en 1367, obligó al obispo de Mallorca a que le entregara a Issach Analdi, detenido en la cárcel eclesiástica por haber blasfemado de la Virgen y su virginidad; el rey amenaza, si no, con proceder contra la persona y bienes del obispo ("contra vos et bona vestra") *(ibíd.,* I, 391).

Estos ejemplos —que no tiene sentido multiplicar—, unidos a la actitud de Fernando el Católico contra los obispos de Zaragoza en 1481 y a la reiterada declaración de ser los judíos la mayor fuente de ingresos para la corona en Aragón y Castilla, permiten entender cómo fuera la política regia respecto de los judíos y de la Iglesia. Los intereses y las regalías de la corona importaban más que ninguna otra consideración, sin que ello significara salir del campo de la creencia, puesto que no aparece el menor atisbo de pensamiento crítico entre los cristianos de los siglos XIV y XV. Los intereses y las regalías de la corona eran también parte de la "creencia", frente a la otra creencia representada por los eclesiásticos. Basta repasar los cuadernos de Cortes del siglo XV para percibir cuán tenaz era la adversa pasividad de los eclesiásticos para toda orden emanada del poder civil. El poder real chocaba con un muro insalvable justamente por no poder razonar su caso; ni cómo hubiera podido hacerlo, si lo esencial de la administración pública se hallaba en manos no cristianas. Ahí yace uno de los motivos capitales para el fracaso del poder civil en España, ininteligible históricamente si no

[1] "Ipsum insontem invenerimus... Idcirco... visis presentibus absolvatis nec deinceps ipsum propterea molestetis vel molestari ab aliis permittatis" (BAER, I, 188).

contemplamos el problema desde dentro de sus mismos términos.

Tiene más sustancia de lo que parece la broma de Isabel la Católica: "Dezía, que si quisiesen cercar a Castilla, que la diessen a los frailes jerónimos" [1]. El cristiano ignoraba el arte de producir y mover la riqueza, y miraba con ojos extraños y hostiles [2] el quehacer de judíos y moros, su apego a las labores manuales y, especialmente, el internacionalismo comercial de los hebreos. La tierra, y la vida sobre ella, iban siendo acotadas por las órdenes religiosas y excluídas del ámbito de los intereses terrenos, porque la creencia era cada vez más un escudo defensivo; en ella, la persona sin presente ni futuro lograba perspectiva de eternidad, y se dignificaba socialmente. La creencia se convertía en "arte liberal" y lujosa para el espíritu, frente a la traba coactiva del penoso y pausado razonamiento. Con la creencia se llegaba de golpe a la verdad, como con el oro de las Indias a la riqueza.

Mas al poder real se le escapaba su propia tierra, se la cercaban y vallaban las órdenes religiosas, y el Estado, de terrestre, se iba convirtiendo en celestial; la Reina Católica, colocada *ex officio* entre el cielo y la tierra, ponía un leve tinte de ironía en su observación acerca de los muy prósperos frailes jerónimos.

SIMBIOSIS CRISTIANO-JUDAICA. LIMPIEZA DE SANGRE E INQUISICIÓN

La nueva y muy apretada situación de los judíos respecto de los cristianos durante el siglo XV fué mucho más decisiva para el rumbo

[1] Melchor de Santa Cruz, *Floresta*, n. 68.

[2] En 1473, acosados por la plebe, intentaban refugiarse en Gibraltar los judíos conversos de Córdoba. El duque de Medina Sidonia se inclinaba a permitirles la estancia en Gibraltar, en contra del parecer de sus amigos, quienes alegaban "la ineptitud de los cristianos nuevos para la seguridad de tan gran población... Añadían que serían inútiles para guarnecerla aquellos hombres flojos, *acostumbrados a la molicie*, y por lo común dedicados a oficios tan bajos como el de zapatero o prestamista, cuando menos indignos... Ni éstas ni otras análogas razones hicieron mella alguna en el ánimo del duque, ya sólo movido por el futuro lucro", etc. (Alfonso de Palencia, *Crónica de Enrique IV* [escrita en latín], trad. de A. Paz y Melia, III, 132-133).

de la vida española que el resurgimiento de las letras clásicas, los contactos con Italia o cualquiera de los acontecimientos que suelen usarse para vallar la llamada Edad Media y dar entrada a la Moderna. La feroz persecución de los hebreos modificó las relaciones tradicionales entre los nobles, los eclesiásticos, los villanos y los judíos[1], y a la postre hizo surgir aquella forma única de vida española en que religión y nación confundieron sus límites, un antecedente de los estados totalitarios con un partido único impuesto por la violencia.

Muchas ilustres familias se habían mezclado durante la Edad Media con gente de raza judía, a causa de su rango, su fortuna y la frecuente belleza de sus mujeres. Antes del siglo XV nadie se escandalizó por ello, dejando a un lado que el lenguaje escrito no supiera aún expresar intimidades de esa índole. Mas en la época en que estamos, ya se escribe sueltamente sobre lo que encendía las pasiones, es decir, sobre el drama sin solución que desgarraba las dos razas enemigas, o más exactamente, dos castas de españoles. En poesías infamatorias como las *Coplas del provincial* y otras, se alude a la procedencia judía de ciertas personas; a ello replican algunos conversos, tan seguros de su distinción como de la plebeyez de sus impugnadores. Alguien remitió a don Lope Barrientos, obispo de Cuenca y partidario de los conversos, un alegato contra un Pedro Sarmiento y un bachiller Marcos García Mazarambrós, incitadores de los saqueos y asesinatos toledanos en 1449[2]. Ante todo rechaza el autor el nombre de conversos, "porque son hijos e nietos de cristianos, e nacieron en la cristiandad, e no saben cosa

[1] También afectó a las profesiones liberales. Con motivo de los motines toledanos a que ahora se aludirá, escribía Hernando del Pulgar: "Miénbraseme entre las otras cosas que oí decir a Fernand Pérez de Guzmán, que el obispo don Pablo [de Santa María] escribió al Condestable viejo que estava enfermo ahí en Toledo: «Pláceme que estáis en cibdad de notables físicos e sustanciosas medecinas». No sé si lo dixiera agora; porque vemos que los famosos odreros (uno que hacía odres fué cabeza de motín contra los conversos) han echado dende los notables físicos; y así creo que estáis agora ende fornecidos de muchos mejores odreros alborotadores que de buenos físicos naturales ['versados en ciencias naturales']" (ver *Clásicos castellanos*, vol. 99, pág. 24).

[2] Ver *Crónica de don Juan II*, en *Bib. Aut. Esp.*, LXVIII, 661-662.

alguna del judaísmo ni del rito de él"[1]. Los buenos conversos no deben pagar por los malos, como "no mataremos a los andaluces, porque cada día se van a tornar moros". Viene a continuación una larga reseña de nombres ilustres emparentados con quienes habían sido judíos, sin excluir a personas de sangre real: "*Subiendo más alto,* no es necesario de recontar los fijos e nietos e viznietos del noble caballero e de grande autoridad, el almirante don Alonso Henríquez, que de una parte desciende del rey don Alonso [XI] e del rey don Enrique [II] el Viejo, e de otras partes viene de este linaje." Añadamos que habiendo casado Juan II de Aragón, en segundas nupcias, con doña Juana Henríquez, hija del almirante de Castilla, su hijo Fernando el Católico, tuvo ascendencia judía por parte de madre[2].

En otros dos bien conocidos textos del siglo XVI se mencionan las familias con antecedentes judaicos. Uno es el *Libro verde de Aragón*[3], y otro *El tizón de la nobleza de España,* del cardenal

[1] Publicó este texto D. FERMÍN CABALLERO, *Conquenses ilustres. Doctor Montalvo,* 1873, págs. 243 y sigs. El informante del obispo de Cuenca llama a Marcos García, el bachiller Marquillos, y le acusa de haber levantado la cizaña de Toledo y de no ser hombre para nada "ni aun en su villano linaje de la aldea de Mazarambrós... Mejor fuera tornarse a arar como lo fizo su padre e sus abuelos, e lo fazen hoy día sus hermanos e parientes" (pág. 252).

[2] Esto no es una inferencia problemática. Era cosa de todos sabida, según prueba la siguiente anécdota que cuenta LUIS DE PINEDO, *Libro de chistes (Sales españolas,* recogidas por A. Paz y Melia, Madrid, 1890, pág. 279): "El mesmo Sancho de Rojas [primo hermano de Fernando el Católico], dijo al Rey Católico (estándole cortando un vestido de monte): —Suplico a Vuestra Alteza que si sobrare algo de ese paño, me haga merced de ello. El Rey le dijo que de buena gana. Otro día dijo el Sancho de Rojas al Rey: —Señor, ¿pues sobró algo? Dijo el Rey: —No, por vuestra vida, ni aun tanto —y señalóle una O hecha con la mano en el pecho (la que solían traer los judíos de señal en el pecho puesta)—. Respondió Sancho de Rojas: —Hablóme aquel morico en algarabía como aquel que bien lo sabe". Por otra anécdota de Luis de Pinedo (pág. 268), parece que también se atribuía origen judío al duque de Alba: "Alonso de la Caballería dijo al Cardenal don Pero Gonçález de Mendoça, qué le parecía de don Enrique Enríquez, que fué después Almirante, y de don Fadrique de Toledo, que después fué duque de Alba; dixo: «Paréceme que cuanto más se apartan los judíos más ruines son.»"

[3] Utilizado por J. AMADOR DE LOS RÍOS en el volumen III de su *Historia de los judíos,* y publicado luego en la *Revista de España,* CV, CVI, 1885.

Francisco Mendoza y Bobadilla, arzobispo de Burgos [1], en donde demuestra que no sólo sus parientes, los condes de Chinchón (acusados de poco limpia sangre), tenían antepasados hebreos, sino casi toda la aristocracia de aquella época. Si la vida española se hubiera desenvuelto en un ritmo de calma y armonía, la mezcla de cristianos y hebreos no habría originado conflicto alguno, porque España era desde el siglo VIII una contextura de tres pueblos y de tres creencias. El hebreo había sido dignificado tanto como el cristiano, pese a todas las prohibiciones, y los mismos reyes dieron a algunos de sus judíos el título de *don,* signo entonces de alta jerarquía nobiliaria. La mezcla de la sangre y el entrelace de las circunstancias crearon formas internas de vida, y el judío de calidad se sintió noble, a veces peleó en la hueste real contra el moro, y alzó templos como la sinagoga del Tránsito en Toledo, en cuyos muros campean las armas de León y Castilla. Recordemos que la mayor preeminencia que Rabí Arragel asignaba a los judíos castellanos (pág. 501) era la del "linaje", el ser más nobles por la sangre que los judíos no españoles. El obispo de Burgos, don Pablo de Santa María (que antes de su conversión era Rabí Salomón Haleví), compuso un discurso sobre el *Origen y nobleza de su linaje* [2]. El sentimiento de hidalguía y distinción nobiliaria era común en el siglo XV a cristianos y judíos, y acompañó a éstos en su destierro. Dice Max Grünbaum: "Quien asista al oficio divino en la espléndida sinagoga portuguesa de Amsterdam, nota la diferencia entre los judíos alemanes y los españoles. La solemne y tranquila dignidad del culto, lo diferencia del de las sinagogas germano-holandesas. La misma «grandeza» española se encuentra en los libros hispano-judíos impresos en Amsterdam" [3]. Todavía hoy persiste en los hebreos de la diáspora hispánica ese sentimiento de superioridad, lo cual es inexplicable si no lo referimos a su horizonte anterior a 1492 —la creencia en el señorío de la persona, alma de la Castilla de antaño. A través de aquella forma íntima de existir sigue

[1] Dada la rareza de sus ediciones, remito al resumen de la Enciclopedia Espasa, artículo "Nobleza". Ver *RHi,* 1900, VII, 246.

[2] Lo menciona J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Estudios sobre los judíos de España,* 1848; edic. de Buenos Aires, 1942, pág. 333, como inédito; no conozco otras referencias a este manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid.

[3] *Jüdisch-spanische Chrestomathie,* 1896, pág. 4.

el sefardí ligado vitalmente a sus adversarios y perseguidores de hace 450 años.

Pero ahora va a interesarnos más la influencia inversa, la acción que los judíos ejercieron sobre los cristianos. Ya se ha visto que sin aquéllos no era posible entender el nacimiento de la prosa docta en el siglo XIII. La literatura de los siglos XIV y XV también debe a la raza judía, entre muchas más, las obras de don Šem Tob, don Alonso de Cartagena, Juan de Mena, Rodrigo de Cota y Fernando de Rojas: luego, Luis Vives, fray Luis de León y Mateo Alemán mostrarán la cicatriz de su ascendencia israelita. Pero más bien que sobre hechos tan notorios, desearíamos llamar la atención hacia ciertos aspectos del carácter hispano que se manifiestan con suma viveza desde fines del siglo XV. No se encuentra en los cristianos medievales la inquietud por lo que después se llamaría "limpieza de sangre". De haber existido, no habría sido posible la fuerte mixtura malignamente denunciada por *El tizón de la nobleza* [1], ni hubieran ocupado los judíos las situaciones eminentes en que los hemos encontrado en el mismo momento de su expulsión.

Quienes realmente sentían el escrúpulo de la limpieza de sangre eran los judíos. Gracias a las traducciones de A. A. Neuman conocemos las opiniones legales ("responsa") de los tribunales rabínicos, lo cual permite descubrir su antes velada intimidad. Aparece ahí una inquietud puntillosa por la pureza familiar y el qué dirán, por los "cuidados de honor" tan característicos de la literatura del siglo XVII [2]. El judío minoritario vivió a la defensiva frente al cristiano dominador, que lo incitaba o forzaba a conversiones en las que se desvanecía la personalidad de su casta. De ahí su exclusivismo religioso, que el cristiano no sentía antes de fines del siglo XV, si bien más tarde llegó a convertirse en una obsesión colectiva. Hemos

[1] Entre las prohibiciones del decreto de 1412, dado durante la menor edad de Juan II, figura que ninguna cristiana "non sea osada de entrar dentro en el círculo donde los dichos judíos e moros moraren, de noche nin de día" (BAER, II, 268).

[2] Como los temas literarios no son espectros que deambulen por el abstracto espacio de los siglos, encuentro hoy muy necesitados de revisión mis estudios sobre el sentimiento del honor publicados en 1916 en la *RFE*, pensados —error muy general— como si en España no hubieran existido moros y judíos.

visto cuán tolerante fué la justicia real con los judíos que blasfemaban de la religión cristiana, lenidad que sería ineficazmente candoroso atribuir a la "corrupción de los tiempos" —nunca incorruptos. Para el cristiano medieval no fué problema de primera magnitud mantener incontaminadas su fe y su raza, sino vencer al moro y utilizar al judío. En todo caso, no podríamos encontrar a fines del siglo XIII o comienzos del XIV un documento cristiano concebido en estos términos:

> Sepan cuantos vieren esta carta autorizada con mi firma, que ciertos testigos han comparecido ante mi maestro Rabí Isaac, presidente de la audiencia, y han hecho llegar a él el testimonio fiel y legal de personas ancianas y venerables. Según éstos, la familia de los hermanos David y Azriel es de limpia descendencia, sin tacha familiar; David y Azriel son dignos de enlazar matrimonialmente con las más honradas familias de Israel, dado que no ha habido en su ascendencia mezcla de sangre impura en los costados paterno, materno o colateral. Jacobo Issachar [1].

La causa de la anterior información de limpieza fué haber dicho alguien que uno de los ascendientes de aquellos aristocráticos jóvenes había sido esclavo. No contentos con el fallo de la corte local, los infamados acudieron a otros eminentes rabís; todos los dictámenes fueron elevados en suprema instancia al célebre Šelomó ben Adret, de Barcelona, cuyo es el siguiente informe:

> Cuando recibí vuestra carta y la abrí, quedé aterrado. El autor de tan perverso rumor, sean los que fueren sus motivos, ha pecado gravemente y merece mayor castigo que el matador a sangre fría; un asesino no da muerte sino a dos o tres almas, y este sujeto ha difamado a treinta o cuarenta. La voz de toda la sangre familiar clama desde la tierra con grandes gemidos. Un tribunal rabínico debiera excomulgar al difamador, y yo refrendaré su sentencia con mi firma *(l. c.*, II, 7).

Henos, pues, ante el más antiguo texto de una prueba de limpieza

[1] A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, II, 5. El documento figura en los "responsa" de Šelomó ben Abraham ben Adret, que vivía entre los siglos XIII y XIV.

de sangre en España, con testigos examinados en distintos lugares, un texto sin análogo entre los cristianos de entonces. En los siglos xvi y xvii la limpieza de sangre se convertiría en nervadura de la sociedad nobiliaria y eclesiástica, como resultado de las preocupaciones que le habían inyectado los conversos, pues así como el "summun jus" viene a dar en la "summa injuria", así también la frenética oposición a los judíos se impregnó, con dramático mimetismo, de los hábitos del adversario [1].

Una judía de Coca (Segovia) mantenía relación de amor con un cristiano hacia 1319. Sobre el nefando caso poseemos una decisión de Rabí Ašer de Toledo, muy importante por el fondo social que nos descubre [2]. Yĕhudá ben Wakar, médico del infante don Juan Manuel, fué con su señor a Coca en 1319, y allá supo cómo una viuda judía se hallaba encinta, de resultas de sus amores con un cristiano, al cual había cedido además buena parte de sus bienes. Los cristianos de Coca sometieron el caso a don Juan Manuel, quien resolvió que el tribunal judío era el competente. La judía dió a luz dos mellizos; uno murió, y otro fué recogido por cristianos para ser bautizado. Yĕhudá preguntó entonces a Rabí Ašer "cómo había de obrar para que la ley de nuestra Tora no apareciera hollada a los ojos de la gente... Todos los pueblos de los alrededores de Coca hablan de ello, y las conversaciones sobre esa perdida han corrido por todas partes, con lo cual nuestra religión se ha hecho despreciable... Se me ocurre, siendo tan notorio el caso, cortarle la nariz a fin de desfigurarle el rostro con que agradaba a su amante" [3].

Notemos cómo a Yĕhudá le inquieta más la divulgación del escándalo, que la falta cometida por la hermosa judía cuyo rostro deseaba afear. La ley de las *Partidas* mencionada antes, sancionaba objetivamente el comercio ilícito de la cristiana con el infiel, y extremaba la severidad sólo con quienes reincidían; la jurisprudencia de las aljamas

[1] Para otras calumnias sustanciadas ante tribunales rabínicos, ver Neuman, II, 8.

[2] Las *Partidas* (VII, 24, 9; 25, 10) condenaban a la cristiana que yacía con moro o judío a perder la mitad de sus bienes por la primera vez y a entregarlos a sus padres; la segunda vez perdía todos sus bienes en la misma forma, y era condenada a muerte si reincidía ulteriormente. Tratándose de mujeres casadas, el marido podía hacer lo que quisiera —matarla o absolverla.

[3] Baer, II, 138, da una versión alemana del original hebreo.

subraya, en cambio, el efecto de las transgresiones de la ley sobre la opinión pública, e identifica la fama-honra del individuo y la de la comunidad. No encontramos nada semejante en la Castilla de la Edad Media, pero sí entre los españoles del siglo XVI, quienes confundían el honor-reputación nacional con el del individuo, y consideraban un baldón colectivo el que un solo español incurriera en herejía [1]. No es menos peculiar que el Santo Oficio sancionara faltas contra la moral tales como el amancebamiento, lo mismo que los ataques contra la religión, con lo cual la semejanza con los tribunales judíos era aún más estrecha [2]. Ley, religión, moral y entrelace colectivo venían entonces a ser una y la misma cosa.

Comenzamos así a darnos cuenta de que la extraña identificación establecida en España entre catolicismo y Estado es inseparable de la contextura cristiano-islámico-judía. Ninguna razón calculada y maquiavélica presidió al curso emprendido por reyes y pueblos después de 1492, algo que respondiera al propósito de mantener al reino bien compacto a fin de guerrear en el exterior sin tropiezos internos. Esos argumentos fueron aducidos *a posteriori;* piénsese, sin embargo, en su insuficiencia, recordando que los moriscos —más peligrosos, menos enlazados con la administración pública que los hebreos—, no fueron desterrados en masa hasta 1609. Ni siquiera Felipe II lo llevó a efecto después de las luchas sangrientas en la Alpujarra. El Estado-Iglesia fué una creación que brotó del ánimo de quienes vinieron a encontrarse en una posición ventajosa para dar suelta a lo que llevaban dentro de sí desde hacía mucho tiempo; fué una conquista casi revolucionaria realizada por masas resentidas, y por conversos y descendientes de conversos ansiosos de olvidar que lo eran. Los moldes de la vida judaica se henchían de contenidos y propósitos antijudaicos, con una furia proporcional al deseo de alejarse de sus orígenes. Siglos de tradición tanto islámica como judaica, estallaban en la orgía de una creencia, que ahora iba a regir la mole nacional sin traba y sin recelo, incluyendo en ella la totalidad de la vida. El establecimiento de la Inquisición

[1] Ver MARCEL BATAILLON, *Honneur et Inquisition*, en *BHi*, 1925, XXVII, 5-17. Miguel Servet, divulgando sus herejías por el extranjero, deshonraba a España; su propia familia intentó atraerlo a su patria con añagazas para entregarlo a la Inquisición.

[2] NEUMAN, II, 278.

es solidario del mesianismo que florece selváticamente entre los siglos xv y xvi, junto con el arrebato místico-sensual de los alumbrados [1].

No es, por consiguiente, una paradoja, sino una verdad elemental, nuestra idea de que la sociedad española iba absorbiendo (trocados en su sentido) elementos judaicos a medida que se alejaba oficialmente de aquella raza. El catolicismo español del siglo xvi, totalitario y estatal, no se parece al de la Edad Media, ni al de Europa, ni siquiera al de la Roma pontificia, la cual no tuvo escrúpulo en albergar a muchos judíos expulsados de España. Tengamos también muy presente que todavía en 1491, Fernando el Católico protegía a los judíos de Zamora contra las prédicas de los dominicos, confiaba a hebreos la administración de la Santa Hermandad, utilizaba a embajadores de aquella raza, etc. El final del siglo xv experimentó un muy intenso trastorno, que hizo imposible lo antes usual. La infiltración de los conversos en la sociedad cristiana dió origen a fenómenos que han hallado paralelo en la Europa de nuestros días, cuando muchos extremistas de la "derecha" o de la "izquierda" trocaron sus papeles de la noche a la mañana, con lo cual las víctimas aparecieron súbitamente convertidas en verdugos.

Hasta el siglo xv los cristianos se habían mezclado con los judíos, sin considerar nefando el cruce de razas. Así fué posible que incluso cristianos de ascendencia regia amaran a judías, y que Fernando el Católico tuviese algo de sangre hebrea. Lo normal del caso se revela en el silencio acerca de tales mezclas, que comienzan a ser notadas y temidas desde el siglo xv. De ahí que bastantes conversos —no todos— se hicieran perversos, y que salieran de entre ellos los más atroces enemigos de los israelitas y de los mismos conversos. Éstos se hallaban por doquiera, y a veces a gran altura. Del célebre teólogo y dominico

[1] Ver *Lo hispánico y el erasmismo*, en *RFH*, 1940, II, 14 y sigs., para el mesianismo de aquella época. Se cree en la misión sobrehumana de los Reyes Católicos y del cardenal Cisneros; éste, a su vez, protege a la monja Juana de la Cruz, profetisa que esperaba alumbrar a un nuevo Salvador (M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, pág. 74); un fraile franciscano se cree llamado a engendrar un profeta que salve el mundo, y escribe, al efecto, a la Madre Juana de la Cruz, virgen sin tacha. Un franciscano, fray Melchor, descendiente de judíos conversos, creó conventículos de alumbrados y hallaba adeptos entre los conversos (*ibíd.*, págs. 65-73). En 1520, un Juan de Bilbao, judío, se hace pasar por el príncipe don Juan y por redentor de pueblos (*Lo hispánico*, pág. 32); etc.

don Juan de Torquemada, cardenal de San Sixto, dice Hernando del Pulgar: "sus abuelos fueron de linaje de los judíos convertidos a nuestra sancta fe católica"[1], con lo cual el primer inquisidor, fray Tomás de Torquemada, resulta ser también *ex illis*. Hernando del Pulgar —un alma sutil y extraña— era otro judío converso, aunque las historias literarias no lo señalen como tal[2]. Con motivo de haber prohibido los guipuzcoanos que sus familias entroncaran con conversos, y que éstos fueran a morar a su tierra, escribe Pulgar una irónica epístola a don Pedro González de Mendoza, el Gran Cardenal de España:

> Sabido avrá V. S. aqel nuevo istatuto fecho en Guipúzcoa, en que ordenaron que no *fuésemos* allá a casar ni morar... ¿No es de reir que todos, o los más, enbían acá sus fijos que *nos* sirvan, y muchos dellos por moços d'espuelas, y que no quieran ser consuegros de los que desean ser servidores?... *Pagan agora éstos* ['los judíos'] *la prohibición que fizo Moisén a su gente que no casasen con gentiles*[3].

Pulgar, secretario de la Reina Católica, historiador de los hechos de sus reyes y amigo a la vez de retraerse en soledad, vivió en toda su amplitud el drama de la mutación social de España. Con justa mirada supo percibir el sentido de los hechos en torno a él, y ahora hemos procurado adaptar, lo más posible, nuestra retina a la suya. Con ánimo libre decía al Cardenal, gran aristócrata —más allá de todo recelo plebeyo—, que el exclusivismo de sus contemporáneos, su inquietud por la limpieza de sangre, era una réplica a aquel otro hermetismo de los ascendientes de Pulgar. La realidad de la historia necesita de ambos extremos para hacérsenos inteligible: el exclusivismo de la España católica fué un eco del hermetismo de las aljamas.

[1] *Claros varones*, edic. *Clásicos castellanos*, pág. 119. Un historiador de los dominicos, fray Hernando del Castillo, negaba en 1612 la veracidad de Pulgar (*Historia de Santo Domingo y de su orden*, pág. 572); pero Pulgar sabía quiénes eran sus ilustres contemporáneos, mientras fray Hernando sólo trataba de dar lustre a su orden y de remover la tacha de "infamia" que pesaba sobre el famoso cardenal.

[2] Véase el estudio preliminar de Juan de Mata Carriazo en su edición de la versión inédita de la *Crónica de los Reyes Católicos*, Madrid, 1943.

[3] *Letras*, edic. *Clásicos castellanos*, págs. 149-150.

Si la limpieza de sangre fué réplica de una cristiandad judaizada al hermetismo racial del hebreo, réplica fué también la inclusión total de la vida en el marco religioso y el rechazo violento de todo estudio y doctrina dañosos para la supremacía teológica. De todo ello hay antecedentes explícitos entre los judíos. La comunidad de Barcelona se mostró opuesta, en 1305, a que menores de 25 años estudiaran las obras de los griegos sobre ciencia natural o metafísica, para evitar que tales ciencias apartaran sus corazones de la ley de Israel[1]. Judíos de Provenza, adictos a la tradición de Maimónides, afearon a los barceloneses su estrechez mental; los de Provenza "se habían distinguido siempre de sus hermanos de España y Francia por su interés filosófico y por sus empresas científicas". En las disputas sobre lo lícito y lo pernicioso en materia de estudio se mostraba ya el estrecho y receloso espíritu de la futura Inquisición española, una estrechez que el judío había rebasado en la época del mayor esplendor de los musulmanes, pero que estaba muy de acuerdo con su creencia de ser un pueblo elegido por Dios, creencia luego inyectada por ellos a la España de los Reyes Católicos y de Carlos V. En el célebre proceso contra fray Luis de León, por su intento de interpretar la Biblia combinando la fe con el sentido común, dijérase que revivían las ensañadas polémicas entre los judíos españoles y los de Provenza.

Comenzamos a entender cómo fué posible la extraña singularidad de la Inquisición española, incomprensible si nos limitamos a decir que fué instituída a fin de proteger la pureza católica de aquellos reinos. Nada nuevo había acontecido en España en el campo teológico, ni nadie pretendió en el siglo xv fundar una nueva religión, ni derruir los pilares de la existente. Los quemados en Europa (Jan Hus, Etienne Dolet, Miguel Servet, Giordano Bruno, etc.), expresaron ostensiblemente pensamientos adversos a los dogmas de Roma; los ahorcados y luego quemados por la Inquisición española no formularon doctrina alguna, y murieron por haberse conducido en una forma desagradable para aquellos vigías de la conducta, gente chismosa, chinchorrera, rezumante de furia talmúdica y detallista. Lo peculiar y nuevo de la Inquisición yacía en la sutil per-

[1] A. A. Neuman, *Jews in Spain*, II, 131-140.

versidad de sus procedimientos, en el misterio de sus pesquisas, en tener como base de sus juicios la delación y el chisme, y en combinar la rapiña y despojo de las víctimas con un pretendido celo por la pureza de la creencia. No hubo en España luchas religiosas; fué propio de ella la sabiduría teológica, mas no la doctrina original y organizada, ortodoxa o heterodoxamente. Las creencias españolas eran lo que el aluvión de los siglos había ido acumulando en las almas teñidas de cristianismo, islamismo y judaísmo —el lujo taumatúrgico de los santos, y el mesianismo y fatalismo de las masas—. Tras de la Inquisición no había plan doctrinal de ninguna clase, sino el estallido furioso de la grey popular, al que sirvió de explosivo el alma envenenada de muchos conversos.

La prehistoria de los procedimientos inquisitoriales debe rastrearse en las juderías de Castilla y Aragón. Según un erudito israelita, quienes a fines del siglo XIV delataban a los judíos en Cataluña "no eran por lo común los cristianos, sino los nuevamente conversos al cristianismo, ganosos de ostentar su celo de neófitos o de saciar antiguos rencores" [1]. El más dañino habitante de la judería era el "malsín" o calumniador, gemelo de aquel siniestro personaje analizado en otro lugar, el *wasī* o mesturero, polilla de las cortes musulmanas y cristianas [2]. Tan arriesgado y difundido estaba el tipo del malsín, que la palabra entró a formar parte del español [3], junto con su derivado *malsinar*, como un testimonio de que no había barreras entre la judería y la población cristiana. El malsín denunciaba a sus correligionarios a las autoridades cristianas. Trataban éstas sin piedad a la víctima, con miras a arrancarle la mayor cantidad de dinero posible, lo cual a su vez explicaba el celo de las leyes cristianas por la pureza de la religión mosaica (pág. 530), y de la observancia de sus preceptos —extremo no alcanzado por ningún pueblo cristiano. La

[1] JEAN RÉGNÉ, en *REJ*, 1906, LII, 227.

[2] El vivir oriental es una "tergiversación" —un volver del revés cuanto existe— que va pasando, como un hilo continuo, desde la misma idea creadora *(hadit)*, hasta el cuento, la novela y el comadreo, y la delación (volver lo de dentro hacia afuera). Las minucias de la vida son siempre hilos que conducen al ovillo de su estilo total, porque no hay partes sin todo.

[3] En el sentido de "el que de secreto avisa a la justicia de algunos delitos, con mala intención y por su propio interés" *(Tesoro* de Covarrubias, 1611). La palabra es muy frecuente en el siglo XVII.

delación aportaba al malsín una recompensa en dinero, o el placer de la venganza. Las autoridades hebreas lo perseguían con todo el posible rigor, mientras los oficiales del rey procuraban beneficiarse del malsín y de su víctima, ya que las propiedades de unos y otros eran presas igualmente apetecibles. "En la conferencia de las aljamas, celebrada en 1354, se trató de las lenguas y de las plumas venenosas como de un problema nacional" [1].

Los procesos incoados a consecuencia de las delaciones infamantes se tramitaban sin las garantías del procedimiento ordinario, en secreto y sin carear al acusado con sus delatores. "Hasta aparecen huellas de procedimientos inquisitoriales y empleo del tormento para lograr la confesión del reo" [2].

En vista de todo ello, es lícito y razonable sospechar que los nuevos y extraños procedimientos de la Inquisición española sean una adaptación de los usuales en las aljamas, y que el vehículo para tal

[1] A. A. NEUMAN, *The Jews in Spain*, I, 128-132. He aquí un ejemplo destacado de cómo enlazaban la justicia real y la de las aljamas en el caso del malsín. Don Juzaf Pichón, "ome honrado entre los judíos, avía seído contador mayor del rey don Enrique [II], e algunos de los judíos de los mayores de las aljamas, que andaban en la corte, queríanle mal, e le acusaron en tiempo del rey don Enrique, e le fizieron prender...; e después fué suelto, e él acusaba a los otros judíos". Durante las fiestas de la coronación de don Juan I (1379), algunos judíos de las aljamas del rey (don Zulema y don Zag) pidieron a don Juan un albalá para el alguacil (o sea, el gobernador de la ciudad), ordenándole diera muerte a un judío malsín que ellos designarían, "ca decían que siempre ovieron ellos por costumbre de matar cualquier judío que era malsín". Fueron entonces a casa de don Juzaf Pichón, y lo degollaron. Cuando el rey don Juan conoció el ardid de los judíos, "fué muy maravillado e enojado", porque don Juzaf Pichón había sido "oficial en casa del rey su padre e le avía servido". De resultas de ello fueron ejecutados los judíos que intervinieron en este drama de mutuos chismes y calumnias, característico de la vida en las aljamas, densa y asfixiante de pasiones. "De aquel día en adelante mandó el rey que los judíos non oviesen poder de facer justicia de sangre en judío ninguno, lo qual fasta estonce facían e lo libraban segund su ley e sus ordenanzas; e así se fizo" (*Crónica del rey don Juan I*, en *Bib. Aut. Esp.*, LXVIII, 66).

[2] A. A. NEUMAN, *The Jews in Spain*, I, 135, 145. A fines del siglo XIV nombró la aljama de Tudela una comisión de veinte miembros para castigar a los transgresores de la ley religiosa (BAER, I, 983; J. YANGUAS, *Adiciones al Diccionario de Navarra*, 1843, pág. 166). Habrá, sin duda, otros casos análogos.

mudanza se halle en los numerosos judíos que, en el siglo xv, llegaron a ser obispos, frailes y aun miembros del Consejo Supremo de la Inquisición. Algunos escribieron libros muy inhumanos contra la gente de su raza, según veremos.

Nadie mejor que el historiador y jesuíta Juan de Mariana para confirmar la impresión de que el Santo Oficio, tal como empezó a funcionar en 1480, con sus secretos y sus "malsines", era novedad nunca vista —y a la vez un "remedio dado del cielo", según Mariana. "*Lo que sobre todo extrañaban* era que los hijos pagasen los delitos de los padres; que no se supiese ni manifestase el que acusaba, ni le confrontasen con el reo, ni oviese publicación de testigos, *todo contrario a lo que de antiguo se acostumbraba en los otros tribunales.* Demás de eso les parecía cosa nueva que semejantes pecados se castigasen con pena de muerte; y lo más grave, que por aquellas pesquisas secretas les quitaban la libertad de oír y hablar entre sí, por tener en las ciudades, pueblos y aldeas *personas a propósito* [ahí aparecen los malsines], para dar aviso de lo que pasaba, cosa que algunos tenían en figura de una *servidumbre gravíssima y a par de muerte.*" Aunque Mariana recuerda que hubo antes Inquisición en otros países, reconoce que el procedimiento inquisitorial en España era una innovación dentro de la Iglesia, porque "a las veces las costumbres antiguas de la Iglesia *se mudan* conforme a lo que los tiempos demandan"[1]. El establecimiento del Santo Oficio significó para Castilla la pérdida de su libertad secular y el ingreso en un nuevo régimen, en "una servidumbre gravíssima y a par de muerte". Los métodos del nuevo tribunal eran tan inauditos y nuevos para la justicia civil como para la eclesiástica, y de ahí el asombro que tan bien se refleja en el terso lenguaje del jesuíta. El espíritu de la judería, nuevo y extraño, hablaba a través de los frailes judaizados que manejaban la Inquisición.

Se aunaron en aquélla el odio secular y sin estructura de la "gente de los menudos" y la pasión venenosa y muy articulada de ciertos

[1] *Historia de España,* XXIV, 17. La peculiaridad de la Inquisición española respecto de la medieval es asunto bien conocido. "The Spanish Inquisition... is even more noted in history for its ingenious devices and severity in disciplining heretics than the papal tribunal established in 1215" *(Encyclopedia of Religion and Ethics,* de J. Hastings, *s. v.* "Discipline", vol. IV, 718 *b).*

teólogos judíos, convertidos al cristianismo para daño de la espiritualidad cristiana y del pueblo español. De la plebe sin nombre y sin forma surgió la violencia ciega que desde fines del siglo XIV comenzó a arrasar las juderías; ciertas órdenes religiosas con matiz popular y amplia base de villanaje —y bastante pobladas de conversos resentidos—, suministraron el programa para el ataque, con argumentos que voceaban desde sus púlpitos prestigiosos, y que a la larga tendrían consecuencias incalculables. No bastó que los reyes procurasen atajar la furia descarriada de quienes vivían privados de fecundas tareas [1], y basaban sus vidas en desear y en no querer; su afán más urgente era apoderarse de lo creado por quienes ellos desamaban. Difícilmente, por otra parte, hubieran podido los grandes señores imponer mesura al villanaje, cuando ellos mismos no tenían otra misión que la de "vivirse" a sí mismos, ejercitando su valor y recreándose en el espectáculo de la propia distinción. Antes de que el Rey Católico descubriera la manera de utilizar la impaciencia combativa de sus caballeros, el hervor de aquellos señores les llevaba a destrozar su misma tierra [2]. Mientras tanto, la gente de baja y servil condición (así la llamaba el marqués de Santillana) se cebaba en los despojos de las ricas juderías, bien atizados en su furia por las prédicas de ciertos frailes [3].

[1] En Burgos "las gentes de más baja condición de la ciudad llegó a tales extremos en 1391, que en pocas semanas quedaba casi despoblado el barrio de la judería. No lo impidió la carta real de 16 de julio de 1391, que demandaba máximo respeto para las personas y bienes de los hebreos" (LUCIANO SERRANO, *Los conversos don Pablo de Santa María y don Alfonso de Cartagena*, 1942, pág. 27).

[2] Hernando del Pulgar describe con amarga y acerada precisión el cuadro de Castilla en 1473: "El duque de Medina con el marqués de Cádiz, el conde de Cabra con don Alonso de Aguilar, tienen cargo de destruir toda aquella tierra del Andalucía y meter moros cuando algunas partes de éstas se vieren en aprieto... La provincia de León tiene cargo de destruir el clavero que se llama maestre de Alcántara... De este nuestro reino de Toledo tienen cargo Pedrarias, el mariscal Fernando... El condestable, el conde de Triviño con esos cavalleros de las montañas, se trabajan asaz por asolar toda aquella tierra [de Galicia] hasta Fuenterrabía... No hay más Castilla; si no, más guerras avría" (*Letras*, edic. *Clásicos castellanos*, vol. 99, pág. 127).

[3] El padre José de Sigüenza describe la situación religiosa de Castilla en 1461, entre ironías e insinuaciones muy intencionadas, pues los aristocráticos

En tan angustiosa coyuntura la vida de muchos judíos hubo de tomar actitudes extrañas y desesperadas. Desde fines del siglo XIV reyes y señores no podían protegerlos como deseaban, y la corona siguió una línea poco segura durante el siglo XV. Doña Catalina de Lancaster, la reina de origen inglés que gobernaba a Castilla durante la menor edad de Juan II, pretendió anular de un golpe la convivencia de cristianos y judíos con su pragmática de 1412, que supongo redactada por el converso don Pablo de Santa María. El condestable don Álvaro de Luna inspiró la de 1443, más humana y razonable, en la que se permitía a los cristianos trabajar a las órdenes de los hebreos, cuyo trabajo se calificaba de indigno, a fin de granjear la tolerancia del pueblo [1]. La protección de don Álvaro a judíos y a conversos tuvo gran influencia en su desastrado fin [2].

Si reyes y nobles contuvieron a veces la violencia material contra los hebreos, nadie en cambio pudo reprimir la furia teológica de algunos ilustres conversos contra sus ex hermanos de religión. Pa-

jerónimos no sentían gran estima por los franciscanos: "Los PP. de la orden de San Francisco favorecían mucho, *como celosos de las cosas de la fe,* la parte de los cristianos viejos; y como veremos luego, en público y secreto condenaban *sin misericordia a los pobres judíos,* creyendo fácilmente al *vulgo que, como sin juicio y sin freno,* hacía y decía contra ellos cuanto soñaba y cuanto se atreve una furia popular. Predicando en la corte dijo un franciscano que tenía en su poder cien prepucios de cristianos retajados". Se probó la falsedad de la denuncia, hecha con espíritu de malsín, pero —continúa Sigüenza— "este padre y los de su familia, haciéndose como fiscales y mostrando mucho celo de la fe, *provocaban las iras del pueblo* contra los *pobres judíos*" (*Historia de la orden de San Jerónimo,* en *Nueva Bib. Aut. Esp.,* I, 366-367). La primera edición es de 1600. Ver luego página 555 y sig.

[1] "En los tales menesteres e oficios serviles non hay dignidad, nin por ellos han ni tienen logar onrado" (ver J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los judíos,* III, 586).

[2] Tanto se recelaba don Álvaro de los conversos que incluso desconfió de Álvaro de Cartagena, que expuso la vida para salvarlo. Habló así a sus íntimos don Álvaro de Luna: "Ya sabéis como este Alonso de Cartajena es de linaje de conversos, e sabéis otrosí quanto mal me quiere este linaje, aunque los he fecho los mayores bienes que en mis días otros hombre les fizo en este reino. E demás desto, aqueste Álvaro de Cartagena es sobrino del obispo de Burgos, el qual sé bien que en este fecho es el mayor contrario que yo tengo, e creo que este sobrino suyo más es venido aquí por espía que por otra cosa alguna" (*Crónica de don Álvaro de Luna,* edic. Carriazo, pág. 381).

rece increíble, pero lo cierto es que los más duros golpes contra Israel vinieron de sus mismos rabinos luego de bautizarse. El terror y la desesperación influirían en tales cambios de frente, pero mucho también, aquel afán de preeminencia que ya vimos reflejarse en las palabras de Rabí Arragel. Había soñado el judío en los siglos XIII y XIV con la posibilidad de dominar a Castilla, la nueva tierra prometida. Estaban en sus manos el fomento y la administración de la riqueza del reino, la técnica y los saberes entonces posibles. Como casi todos los fenómenos de la vida española, su judaísmo careció también de límite y discreción, y vino así a despeñarse desde la suma grandeza a la miseria más desastrada. Con posterioridad a 1391, la grey judaica se desbandó como un ejército en derrota; hubo quienes continuaron resistiendo heroica o resignadamente hasta el momento de la expulsión; otros aceptaron el bautismo, y sus hijos serían como el común de los cristianos; otros vivieron con un pie en la sinagoga y otro en la iglesia según mandasen las circunstancias; un pequeño grupo, en fin, integrado por hombres inteligentes y muy sabios, lo sacrificaría todo al afán de ser preeminentes y de sentirse bien afirmados sobre las cimas de la sociedad. No vacilaron en traicionar a los judíos y en perseguir a los conversos con saña exquisita. Ellos fueron, en realidad, los inspiradores del Santo Oficio de la Inquisición y de los métodos que tanto extrañaban al Padre Juan de Mariana. Pero tal afirmación necesita ser bien probada.

La primera figura de aquel grupo fué Salomón Haleví, nacido en Burgos hacia 1350 y rabino mayor de la ciudad. Él, sus hijos y sus hermanos abrazaron en 1390 el cristianismo, y Salomón fué desde entonces don Pablo de Santa María; de él proceden todos esos teólogos, juristas e historiadores Santa María, cuyas obras llenan de distinción las letras del siglo XV. Don Pablo recibió en París el título de doctor en teología; en 1396 era ya canónigo de la catedral de Burgos, y desde entonces llovieron sobre él honras y preeminencias: capellán mayor de Enrique III, nuncio del papa Benedicto XIII en la corte de Castilla, tutor y canciller de Juan II (cuya pragmática de 1412 contra los judíos debió de redactar), y finalmente obispo de Burgos. Todo ello pone de manifiesto su inteligencia y su saber, gracias a los cuales pudo pasar de rabino mayor a obispo dentro

de la misma ciudad, cosa que no se concebiría fuera de España —un país de historia singularísima. Hasta aquí nada es reprobable en la vida de don Pablo —un nuevo Saulo—, porque como tan a menudo decían los conversos del siglo xv, el cristianismo comenzó con Jesucristo, un divino converso, y judíos conversos fueron sus Apóstoles. Mas si la conversión de Salomón Haleví es, en principio, respetable, la postura que asumió frente a los judíos de España fué una pura bellaquería, por bien que se explique dentro del complejo movimiento de la historia hispánica. En su *Scrutinium Scripturarum*, escrito en la ancianidad, dice el obispo de Burgos que los judíos españoles "suadente anticuo hoste" (por persuasión diabólica), "habían subido a grandes estados en los palacios reales y de los grandes", e imponían temor y sumisión a los cristianos, con notorio escándalo y peligro de las almas; gobernaban a su arbitrio el reino de Castilla, que reputaban cual suyo propio. Alaba don Pablo las matanzas de 1391, y piensa que las turbas fueron excitadas por Dios para vengar la sangre de Cristo ("Deo ultionem sanguinis Christi excitante"); aquel Ferrán Martínez que azuzó a la plebe sevillana era para el cristiano obispo de Burgos "un hombre ignorante aunque de loable vida —in litteratura simplex et laudabili vita"; etc.[1].

La única excusa para tanta degradación es pensar que el rabino-obispo, mientras así escribía, estaba conjurando los espectros de su propia vida, gritando para no oírse la conciencia. Don Pablo se convirtió para subir a gran estado en el palacio del rey y para gobernar a su arbitrio el reino de Castilla. Sus antepasados lo habían hecho como rabinos y alfaquís, y él ya no pudo ascender sino renegando de su fe. En don Pablo se dibuja la figura siniestra del inquisidor de su propio pueblo[2].

[1] Ver J. Amador de los Ríos, *Historia de los judíos*, III, 38-43.

[2] Fernán Pérez de Guzmán trazó el retrato moral de don Pablo de Santa María en sus *Generaciones y semblanzas*, con el señorío y la justeza en él habituales: "Don Pablo, obispo de Burgos, fué un grant sabio e *valiente* onbre en ciencia; fué natural de Burgos, e fué ebreo, de grant linaje de aquella nación... Ovo muy grande lugar con el rey don Enrique el Tercero... e sin dubda era muy grande razón que de todo rey o príncipe discreto fuese amado, ca era onbre de grant consejo e de gran discrición e de grant secreto, que son virtudes que fazen al onbre digno de la privanza de cualquier discreto rey". Éstas eran las virtudes tradicionales de los judíos en su trato con los

Si los ilustres conversos hubieran guardado para sí sus nuevas creencias, o vivido como algunos que conoció Pérez de Guzmán — "buenos religiosos que pasan en las religiones áspera e fuerte vida de su propia voluntad"—, entonces no habrían causado mal de ninguna clase. Lo grave es que sintieron la urgencia de justificarse borrando toda huella y recuerdo del judaísmo que llevaban en sus almas. Entre estos abyectos personajes merece ser destacado el rabino y después padre maestro fray Alonso de Espina. Estando el rey Enrique IV en Madrid, descansando de sus tareas,

> vino allí el maestro del Espina y fray Fernando de la Plaza, con otros religiosos de la observancia de San Francisco, a notificar al rey cómo en sus reinos avía grande herejía de algunos que judaizaban, guardando los ritos judaicos, y con nombre de cristianos, retajaban ['circuncidaban'] sus hijos; suplicándole *que mandase hacer inquisición* sobre ello para que fuesen castigados. Sobre lo qual se hicieron algunos sermones, y en especial fray Fernando de la Plaza, que predicando dixo que él tenía prepucios de hijos de cristianos conversos... El rey les mandó llamar e les dixo que aquello de los retajados era grave insulto contra la fe católica, y que a él pertenescía castigarlo, e que traxese luego los prepucios y los nombres de aquellos que lo avían fecho... Fray Fernando le respondió que gelo avían depuesto personas de autoridad; el rey mandó que dixese quién eran las personas; denegó decillo, por manera que se halló ser mentira. Entonces vino allí fray

grandes, y gracias a ellas venían gozando de su favor desde hacía siglos. Pérez de Guzmán censura luego, la opinión de ser mala gente todos los conversos —que es lo que decía don Pablo—, y argumenta "ad hominem", tomando ejemplo en don Pablo y su familia; dice haber conocido buenos conversos "como este obispo e el onorable su fijo don Alfonso, obispo de Burgos, que fizieron algunas escrituras de grande utilidad a nuestra fe. E si algunos dizen que ellos fazen estas obras *por temor de los reyes e de los perlados*, o por ser más graciosos en los ojos de los príncipes e perlados e *valer más con ellos*, respóndoles que por pecados non es oy tanto el rigor e zelo de la ley nin de la fe por que con este temor nin con esta esperança lo devan fazer" (edic. *Clásicos castellanos*, págs. 94-95). Pérez de Guzmán dice, pues, que la conversión de los Haleví fué producto de la cobardía y del afán de medrar en la corte y en la Iglesia; añade con escéptica elegancia que el estado de la religión en su tiempo no justificaba la conducta de aquella familia.

Alonso de Oropesa [1], prior general de la orden de San Jerónimo, con algunos priores de su orden, e se opuso contra ellos, predicando delante del rey, por donde quedaron en alguna forma los observantes confusos [2].

Fray Alonso de Espina es autor del *Fortalitium fidei*, que terminó en 1458, y fué muy editado en el siglo XV y más tarde (1485, 1494, 1511, 1525); hay en él pasajes como el siguiente: "Creo que si se hiciera en este nuestro tiempo *una verdadera inquisición*, serían innumerables los entregados al fuego de cuantos realmente se hallaran que judaízan" [3]. Fray Alonso llegó a ser rector de la universidad de Salamanca, y empleó lo más de su tiempo en predicar y escribir contra el pueblo hebreo. Su celo triunfó, y pudo gozar en su ancianidad de un puesto en el Consejo Supremo de la Inquisición, que al fin consiguieron instaurar éste y otros exjudíos, a fuerza de encender más la furia de los villanos y de martillear en los oídos de los reyes [4], junto a los cuales actuaban de malsines como cuando vivían en sus juderías.

Conocemos muy imperfectamente la actuación preinquisitorial de los tránsfugas de Israel, aunque es fácil representarse el ambiente de los monasterios de franciscanos y dominicos en el siglo XV. Ya he analizado en otra parte las luchas en pro y en contra de los conversos dentro de la orden de San Jerónimo. De todo ello se des-

[1] Era también de familia de conversos, pero mejor cristiano que los otros.

[2] *Crónica del rey Enrique IV* por su capellán y cronista Diego Enríquez del Castillo, *Bib. Aut. Esp.*, LXX, 130. Ver antes página 552.

[3] Los textos en J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Hist. de los judíos*, III, 141. Dice J. Rodríguez de Castro en su *Noticia de los escritores rabinos españoles*, *Biblioteca Española*, Madrid, 1781, pág. 354: "Fr. Alonso de Espina, religioso del orden de Menores observantes, sujeto doctísimo, rector que fué de la universidad de Salamanca y ministro del tribunal supremo de la Inquisición, era antes de convertirse el más sabio, o uno de los judíos más doctos de su tiempo".

[4] A Espina le afligía que los judíos de Castilla "no yaciesen en captividad" como los de Francia e Inglaterra: "In hoc ergo regno judeorum non gravatur captivitas, cum ipsi terrae pinguedinem edant et bona: non laborant terram, nec eam defendunt... In regno isto aliqui ipsorum nimis valent cum regibus, et ea quae ad reges pertinent, pertractant; et talibus se immiscent quod habent sub jugo et dominio christianos", etc. (texto en J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Estudios sobre los judíos*, 1848; edic. 1942, págs. 406-410).

prende que la Inquisición estuvo gestándose desde comienzos del siglo xv; el fermento de odio fué bien cultivado, entre otros, por don Pablo de Santa María y también por su contemporáneo Josué Lurquí (de Lorca), otro sabio rabino, que al convertirse tomó el nombre de Jerónimo de Santa Fe. Era, como don Pablo, gran amigo de Benedicto XIII, el antipapa Luna, organizador de la Conferencia de Tortosa, en 1413, en la que se enfrentaron teológicamente cristianismo y judaísmo. Asistieron a ella catorce rabinos, y aunque parezca cómico, lo cierto es que la voz de la Iglesia la llevó Jerónimo de Santa Fe, quien, con el Talmud en la mano, iba aniquilando todas las doctrinas de los hebreos. De los catorce rabinos, sólo dos, Rabí Ferrer y Rabí Joseph Albo, resistieron la argumentación demoledora de su excolega. Doce se hicieron cristianos, y pasaron así a engrosar la gran hueste de los futuros inquisidores. Las víctimas del terror se aliviarían de él aterrorizando a otros. Jerónimo de Santa Fe completó su tarea escribiendo el notorio libro *Hebraeomastix* (el azote de los hebreos), del cual dice Amador de los Ríos: "Sólo obedeciendo a un intento exterminador pudieron imaginarse y escribirse las cosas en ese libro recogidas" [1].

La forma insensata de la vida española durante la Edad Media, comenzaba a rendir frutos de insensatez. El judío vivió como un pulpo sobre el villanaje —bravo en la pelea e inepto para lo demás—, y aliviando de sus cuidados a los grandes señores. Muy pocos entre éstos tenían conciencia de su responsabilidad, y lo pone de relieve un hecho que, de haber tenido imitadores, habría variado el curso de la historia. Merecido prestigio rodeaba en el siglo xv a la familia de los condes de Haro. Uno de ellos, don Pedro Fernández de Velasco,

> como en algunas villas suyas oviese muchos judíos, e con los logros ['la usura'] le pareciese aquello enprovecer ['empobrecer'], mandó so graves penas ninguno fuese osado de dar a logro. E como algún tiempo esto durase, los vasallos se quexaron a él, diziendo que mucho mayor daño recibían en no fallar dineros a logro ni en otra manera, como ya ['siendo así que'], no los fa-

[1] *Historia de los judíos*, III, 106 y sigs. Ninguno de estos libros está ahora a mi alcance.

llando, les convenía vender sus ganados e lanas e pan ['trigo'] e otras cosas adelantado; e por ende le suplicavan que diese libertad a quel logro se diese. El conde, queriendo en esto remediar, mandó poner tres arcas, en Medina de Pumar, y en Herrera, y en Villadiego, poniendo en cada una de ellas dozientos mil maravedís, y en los alfolíes ['trojes o paneras'] de cada una destas villas, dos mill fanegas de trigo; mandando dar las llaves de lo ya dicho a cuatro regidores... mandándoles que qualquier vasallo suyo que menester oviese dineros o pan, fasta en cierto número, dando prendas o fianças, le fuese prestado por un año. Con lo qual conservó tanto los vezinos de aquellas villas, que todos vivieron fuera de necesidad. Cosa fué por cierto ésta de muy católico e prudente varón, e muy dina de memoria [1].

El conde de Haro fundó, sencillamente, el primer banco de crédito agrícola en España, e hizo la usura de los judíos tan innecesaria para los villanos como para los señores. En instituciones así radicaba la posibilidad de normalizar la economía pública, y de hacer de los hebreos elementos útiles y no indispensables —pulpos que ahogaban al pueblo y eran luego, a su vez, estrujados por el rey y sus nobles. La solución inteligente del conde de Haro (de la que no sé más por mi falta de fuentes históricas), quedó aislada, como un testimonio de la virtud nobiliaria en el siglo xv, quizás la única época, según ya he dicho, en que la nobleza de Castilla se sintió acuciada por sus deberes como señores de gentes y de tierras.

Mas los estímulos que predominaron fueron otros, y el habitante rudo de los campos y las villas se abalanzó, falto de tarea inteligente y de guía, sobre el judío muy superior a él en eficacia humana. Enloquecidos de terror, los hebreos cambiaban de religión para salvar sus vidas y sus fortunas, pero seguían haciendo lo mismo que antes. Eran privados, médicos y embajadores de los reyes; administradores de rentas y finanzas, comerciantes y artesanos; teólogos y escritores; obispos y cardenales como antes eran rabinos. Fueron conversos en el siglo xv dos obispos de Burgos, el de Coria y el cardenal de San Sixto, y muchos otros. Los había en los cabildos catedrales, lo mismo que en los conventos de frailes y de

[1] Mosén Diego de Valera, *Memorial de diversas hazañas*, cap. LXII.

monjas. Entre tanto, los cristianos viejos y los nuevos venían a las manos en Andalucía y otras partes. Un gran aristócrata como don Alonso de Aguilar intentó atajar en su ciudad de Córdoba los desmanes contra los conversos, lo mismo que en 1391 el hijo del rey de Aragón trató en vano de imponer respeto a las turbas que asaltaban la judería de Valencia. Pero en Córdoba, "sin vergüenza e acatamiento de don Alonso comenzó el robo, y allí se hizo muy gran pelea, e fueron tiradas por los del pueblo muchas piedras a don Alonso, de tal manera que se ovo de retraer a la fortaleza" [1]. Poco después, en 1473, fué asesinado en Jaén el condestable Miguel Lucas de Iranzo por favorecer a los conversos. Algunos de entre ellos, al amparo de su nueva creencia, atacaban según hemos visto a los hebreos, fueran o no conversos, con una vileza igual a su miedo y a su ambición. Los judíos, por su parte, denunciaban como represalia a los conversos, y España se ahogaba en una atmósfera de espionaje y contraespionaje. Mas la cristiandad española, con aquellas obligadas conversiones recibía, también, los gérmenes preciosos de un Fernando de Rojas, de un fray Luis de León y de muchos otros, cuyas obras serían impensables fuera de la zona angustiada en que el destino los colocó [2]. Pero muchos otros venenos, ante todo la siniestra novedad de la Inquisición, se deslizaron al mismo tiempo en la vida española. En éste como en tantos otros casos la historia ha gastado el tiempo en justificar o en maldecir la Inquisición, sin empezar por maravillarse de que una enormidad tan monstruosa e insólita llegara a ser posible. Tres siglos y medio de Inquisición hacen creer que el español segregó naturalmente el Santo Oficio, porque era fanático, como el opio en la comedia de Molière hacía dormir, "quia habet virtutem dormitivam". Pero al español desprevenido —como dice Mariana—, le cayó aquello como "una servidumbre gravísima y a par de muerte". Hernando del Pulgar, que gozaba de la intimidad de los Reyes Católicos, dice en una de sus cartas impresa en 1486, a propósito de los desmanes cometidos en el pueblo de Fuensalida: "como aquellos cibdadanos [de Toledo] son grandes inquisidores de la fe, dad qué herejías fallaron en los bienes de los labradores de

[1] Mosén Diego de Valera, *Memorial de diversas hazañas*, cap. LXXXIII.

[2] Casi seguramente Luis Vives pertenecía a una familia de conversos. Ver apéndice X: "¿Fué Vives un converso?"

Fuensalida, que toda la robaron *usque ad ultimum*" (letra XXV).

Tardó España muchos años en habituarse a respirar el aire enrarecido que le había legado la tradición judaica, y ya veremos (pág. 631) que a fines del siglo XVI todavía se protestaba contra la barbarie inquisitorial. Desde siglos atrás se usaba en las juderías como un arma traicionera el *herem* o excomunión, con una amplitud e intensidad desconocidas en la sociedad bastante laxa de los cristianos de Castilla. Para conseguir la comparecencia de testigos desconocidos, se lanzaba a los vientos el rayo del *herem*, y así era posible seguir las huellas invisibles del malsín y exonerar de culpa a las víctimas de sus calumnias[1]. El *Bet Din* (literalmente 'la casa de la ley', el tribunal), perseguía severamente al infractor de la ley moral o religiosa de acuerdo con el precepto "alejaréis al malvado de entre vosotros". Faltar a un juramento se castigaba con azotes, por no haber límite entre el pecado y el delito. La excomunión de "participantes" (que aislaba a la víctima como a un apestado) caía, por ejemplo, sobre los defraudadores del fisco, con lo cual nadie podía hablarles ni ayudarles en nada. La mezcla de la religión con la vida civil, propia de las aljamas, pasaría luego a la sociedad de los siglos XVI y XVII, cuyo catolicismo, estrecho y asfixiante, se diferencia tanto del de la Europa coetánea como del de la España medieval. Percibimos ahora el remoto origen de las burlas de Quevedo en *El buscón*, cuando Pablos amenaza con delatar a la Inquisición a la mujer que ha llamado "pío, pío" a las gallinas, por ser Pío nombre de papas: "no puedo dejar de dar parte a la Inquisición, porque si no, estaré descomulgado". Los ex rabinos que, en el siglo XV, planearon el Santo Oficio, lo concibieron como un *Bet Din*, lleno de crueles y minuciosas triquiñuelas, de delaciones y de secretos. El hábito de la mutua rapiña que presidió a las relaciones de judíos y cristianos durante varios siglos, halló natural desagüe en la Inquisición-*Bet Din*. Robar "usque ad ultimum", según ya dijo Hernando del Pulgar, y ha hecho siempre todo poder totalitario y desenfrenado[2].

[1] A. A. Neuman, *The Jews in Spain*, I, 122-125.

[2] Se hallarán abundantes textos acerca de los malsines en Baer, I (ver las referencias de la página 1165). Como muestra, he aquí algún ejemplo. Pedro IV de Aragón, en 1383, autorizó a la aljama de Mallorca a proceder contra los malsines: a "tolre lurs membre o membres o dar mort..., ab proces o sens

LA LITERATURA POSTERIOR A DON SEM TOB VISTA DESDE ÉL

Nuestra manera de ver recibiría considerable refuerzo si pudiéramos penetrar en los textos hebreo-españoles no traducidos, no sólo para enterarnos de lo que cuentan, sino para percibir lo que yace bajo ellos. A pesar de tal escollo será posible ensanchar bastante nuestra actual perspectiva con el auxilio de textos españoles y de algunas valiosas traducciones. La obra de don Šem Tob, judío de Carrión de los Condes (Palencia), no se escribió para esmaltar curiosamente la historia literaria del siglo XIV[1], estos *Proverbios mo-*

proces, ab testimonis o sens testimonis, *sino solament ab indicis*... segons qualsevulla sentencia o glosa de doctor o doctors, savi o savis juheus, que sobre lo dit fet haien parlat et ordonat". Si lo matan, deben dar al rey "dels diners de la dita aliama setanta reyals d'or" por medio del bailío o del procurador real (BAER, I, 538). En tiempo del rey don Martín (1400), por la ejecución del malsín pagaba la aljama de Barcelona mil sueldos jaqueses *(ibid.,* I, 764). Sobre la excomunión *(herem, aladma, alatma, niduy, nitui)* ver los textos en BAER, *s. v.* BANN, I, 1161; II, 587. *Herem* y *niduy* son palabras hebreas; *aladma* deriva de ἀνάθημα y "pertenece al antiguo fondo helénico del léxico romance de los judíos", según Y. MALKIEL, *Antiguo judeo-aragonés,* aladma, alalma, 'excomunión', *RFH,* VIII, 1946, págs. 136-141. A los ejemplos aportados por el autor, que ocurren todos en documentos navarro-aragoneses, puede agregarse el siguiente del *Libro de los fueros de Castilla,* edic. Galo Sánchez, § 217: "Et el *vedin* [= *albedín, albedino,* 'alcalde o juez en la sinagoga'] non deve fazer dar *aladma* ['excomunión'] en los judíos en la sinagoga por que diga quién vió tal cosa, si él no les fiso testigos... Et si el merino demandare aladma que den los judíos, e quel digan los ladrones, non ge la deven dar" (texto también en BAER, II, 36). El calumniar del malsín y el denunciar bajo la amenaza de excomunión hacían vivir la aljama bajo el terror del chisme; la opinión y el qué dirán creaban una atmósfera asfixiante y una forma de vida. Esa forma de vida pasó a la España de los siglos XVI y XVII, en donde el malsín, en enlace con el Santo Oficio, se volvió un personaje temible. La segunda parte del *Lazarillo de Tormes,* de J. de Luna (1620) habla de aquel "taimado ventero" que denunció a unos huéspedes a los inquisidores acusándolos de haber hablado "contra los oficiales de la Santa Inquisición, crimen irreparable" (cap. 12); "todos tiemblan cuando oyen estos nombres, inquisidor e inquisición, más que las hojas del árbol con el blando céfiro" (prólogo).

[1] Según Fritz Baer su nombre eran Šem Tob ben Ishaq ibn Ardutiel; fué elogiado por el poeta Šemuel ben Yosef Sasón; compuso en 1345 una *Disputa entre el cálamo y las tijeras* y dos poesías sagradas en hebreo, que es gran lástima no estén traducidas a alguna lengua occidental. Ver bibliografía sobre

rales o *Consejos al rey don Pedro*, contienen el primer caso de auténtica expresión lírica en castellano y no son, por ende, dependencia o paralelo de la ausente poesía lírica de Castilla, sino la primera poesía "absoluta", sin nada en castellano a qué referirse. Don Šem Tob invade con su lírica hebraica la lengua literaria de Castilla, como antes el arcipreste de Hita con poesía de corte islámico. Pero el Arcipreste aún necesitaba apoyarse en narraciones, descripciones o sucesos para disparar su impulso creador, mientras que don Šem Tob nos da ya una realidad poética, con un sentimiento objetivado en ella y sin enlace con ningún humano suceso:

> Cuando es seca la rosa que ya su sazón sale,
> queda el agua olorosa, rosada, que más vale (5).

Las rosas y las flores nunca antes fueron poetizadas por sí mismas; se alude a ellas en la *Razón de amor*, que no es castellana:

> Otras tantas yerbas y avía,
> que sol'nombrar no las sabía;

o aparecen en Berceo como un fenómeno físico, elemental y sin acento humano:

> Daban olor sobejo las flores bien olientes [1].

Pero esta rosa de don Šem Tob vive mientras muere, gracias a poseer una esencia deslizante y migratoria, y a haber sido concebida según los principios de la ontología árabe; su belleza se extingue al ritmo de nuestra melancólica simpatía, aunque por dicha su no ser vale más que su ser, y renace en seguida como invisible y consoladora fragancia. El aspecto se ha desvanecido en olor, drama diminuto que roza nuestras angustias en torno al morir y al resurgir. Fué, por consiguiente, un judío el primero que tradujo a hermosas palabras castellanas una vivencia sin suceso externo. Su rosa se limita a existir en un "hortus conclusus", lindo y chiquito, en donde conviven un sentimiento, el fenómeno en que existe y nada más. Nos hallamos

ello en J. M. Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebraico-española*, 1940, pág. 150.

[1] J. M. Blecua, *Las flores en la poesía española*, 1944, ha recogido todas las menciones de flores en la Edad Media.

frente al gran pórtico de la lírica española, lo mismo que antes sorprendimos a los hispano-hebreos forzando el cultivo prematuro de la prosa literaria a mediados del siglo XIII. Queda así muy claro que la originalidad poética de los cristianos estuvo limitada a su maravillosa épica, porque tales fueron su vida y su historia. Los poetas hispano-hebreos serán luego para la corte literaria de don Juan II, lo que astrónomos y moralistas fueron en la de Alfonso X, y determinarán otros importantes fenómenos, carentes todavía de su pleno sentido.

Mas la poesía hispano-hebrea era inseparable de la musulmana en cuanto a temas y estilo, si bien la primera es más grave y más refrenada, y deja oír muy a menudo el eco profundo y solemne de la desesperación de Israel. Lo que ahora nos interesa, sin embargo, es notar ciertos temas árabes en la poesía de don Šem Tob. Con una segura audacia de que Juan Ruiz aún no era capaz, dice el judío palentino:

> En sueños una fermosa besava una vegada,
> estando muy medrosa de los de su posada.
>
> Fallé boca sabrosa, saliva muy temprada:
> non vi tan dulce cosa, mas agra a la dexada (23-24) [1].

Piénsese en cuán firmes debían sentirse los judíos en tiempo de Alfonso el Onceno para osar escribir tales cosas en el hasta entonces grave lenguaje de Castilla. El Arcipreste aún tenía que cerner púdicamente las salacidades de sus modelos musulmanes; Šem Tob rompe por primera vez los diques que venían conteniendo los embates de aquella poesía. El enamorarse en sueños es uno de los temas de Ibn Hazm, el cual refiere cómo alguien se prendó en sueños de una muchacha esclava: "and I awoke I found my heart was lost

[1] Uso la única edición posible, la del volumen LVII de la *Bib. Aut. Esp.* Es significativo que nadie haya publicado dignamente los *Proverbios morales*, y tengamos todavía que servirnos de tan antipática, pobre y rara edición. I. González Llubera anunció en la *RHi*, 1933, LXXXI, 421, que iba a publicar una edición de los *Proverbios morales*, y ha vuelto a referirse a ella en la *HR*, 1940, VIII, 113. Es de esperar que tan excelente trabajo se publique para poder hablar de este gran poeta teniendo a la vista un texto decoroso.

to her"[1]. La alusión a la saliva prestaría un matiz libidinoso a una poesía occidental, antes y ahora; pero en la literatura árabe se trata de un lugar común perfectamente normal. Dice Ferazdaq en el siglo VII: "Elle le laisse s'abreuver d'une salive fraîche et pure comme l'eau d'une source"[2]. En el siglo XI nota Ibn Hazm: "I see in her saliva the water of life with positive certainty" (*l. c.*, pág. 139). Lo mismo Abén Guzmán: "Esto que tienes en la boca, ¿es azúcar desleída o saliva? ... Entre tus dos labios hay algo que me gusta. ¡Por Dios! ¿Es tu saliva o agua con azúcar?"[3]. El gran Yĕhudá Haleví (nacido en Toledo en 1086), ya había dicho en hebreo lo que cito según la bella traducción de Nina Salaman:

> Yea, between the bitter and the sweet standeth my heart.
> The gall of parting, and the honey of the kisses (pág. 48).

Hay muchos otros ejemplos que no vale la pena mencionar. Es igualmente árabe el tema de la mujer guardada, que ya encontramos en el Arcipreste y es comunísimo ("estando muy medrosa de los de su posada").

Las virtudes más preciadas aquí, son de tipo intelectual y puramente mundanas: "Mesura y franqueza, discrición y saber, / cordura y llaneza y vergüenza tener" (482). Por su estima de la inteligencia llega Sem Tob a valorar la relación entre los hombres y a dar a sus *Proverbios* un aire de llano y suelto humanismo, sin parejo en la Castilla cristiana del siglo XIV: "Por ende no fallesce plazer de conpañía / de sabios; sienpre cresce y va a mejoría. / Plaze a onbre con ellos, y a ellos con él; / entiende él a ellos, ellos tanbién a él. / Por esto la compaña del amigo entendido, / alegría tamaña quel onbre nunca vido" (486-488).

Así ingresa en la literatura, por vez primera, el tema del hombre pesado o "latoso": "Onbre que pesado es en todo su fecho / ...al tal nin por ruego, non querría fablar, / cuanto más tras mi fuego, escuchar su parlar" (514-515). Preferible es "Yazer en la montaña entre sierpes cercado, / que non entre conpaña de hon-

[1] *Dove's Neck-Ring*, trad. Nykl, pág. 26.
[2] *Divan*, de Ferazdaq, trad. Boucher, pág. 143.
[3] *Cancionero*, trad. Nykl, págs. 359, 362.

bre torpe pesado... / Cierto es par de muerte / la soledad, mas tal / compañía y tan fuerte / estar solo más val" (537-544) [1].

Este refinado racionalista, rebelde al aburrimiento, rechaza los lugares comunes de quienes maldicen el mundo: "Non ay otro mal en él sinon nos mismos / *nin vestiglos*, nin ál / ...Non se paga nin se ensaña, nin ama ni desama, / non ha ninguna maña, nin responde nin llama... / Ca cierto el mundo tien / todo tiempo igualdad, / commo onbre es tanbién uno en su umanidad" (634, 637, 652). Mundo y hombre, son lo que la esfera celeste determinó: "El onbre más non val, nin su persona era / más de bien nin de ál, que dol'pone la espera" [2]. Aunque no por eso aconseja Šem Tob abandonarse a ningún quietismo, de acuerdo con la significación religiosa que ya vimos tenía el trabajo para el judío (pág. 528): "Él trabaje y non cese, / *commo si* en el poder / del hombre mesmo fuese / el ganar y el perder" (173). Tal mezcla de fatalismo y asiduo esfuerzo trae a la memoria la combinación de determinismo y de labor incesante en las futuras comunidades calvinistas, y procede en último término, de comunes fuentes judeo-cristianas. La moral de don Šem Tob suena en castellano a muy extraña doctrina, aunque su obra circulara en varios manuscritos y atrajese la atención del marqués de Santillana, para quien aquellos *Proverbios* encerraban "assaz commendables sentencias". Para nosotros representan una de las varias posibles Españas, sumergidas por la historia antes de alcanzar plena y lograda vitalidad.

Los versos de Šem Tob son el único texto anterior al siglo xv con alguna referencia a cuestiones, no sólo de saber o doctrina, sino puramente intelectuales, a lo que hoy llamaríamos "cultura", aunque este intelectual sigue mirando hacia el Oriente, y no a la Europa cristiana: "La saeta lança fasta un cierto fito, / y la letra alcança desde Burgos a Egi[p]to / ...La saeta non llega sinon al que es presente; / la escritura pega tanbién al de Oriente" (450, 452). Lo

[1] L. Stein, *Untersuchungen über die Proverbios morales von Santob de Carrión*, 1900, pág. 99, compara los anteriores pasajes con *Bocados de oro*, pág. 406: "Non vi cosa más aviltada nin penada que sofrir enojo del mal vezino" en que no aparece la nota del aburrimiento. Más pertinente es la cita del *Panchatantra:* "Preferible es jugar con serpientes o morar con malvados enemigos, a tratar con malos amigos, sin ingenio, frívolos e incultos, cosa insoportable" (trad. Böhtlingk, II, 202).

[2] 620. Es decir: 'en donde lo pone la esfera celeste'.

cual confirma la idea de que el hispano-judío no se interesó por la comunidad internacional cuyo verbo fué el latín, y contribuyó así a reforzar el aislamiento y particularismo de la España cristiana, tarda al ir a acercarse a los saberes de Occidente [1].

El elogio que los *Proverbios* de Sem Tob hacen de los libros suena a moderno celo pedagógico, y no tiene precedente en la literatura hispano-cristiana:

> El saber es la gloria de Dios y donadío:
> non se fallará en estoria tal joya nin averío,
> nin mejor compañía que el libro, nin tal;
> tomar grande porfía con él, más que paz val...
> Los sabios que querría ver, ahí los fallará
> en él, y toda vía con ellos fablará:
> los sabios, muy loados, que ombre deseava,
> filósofos honrados que ver los cobdiciava...
> Por ende tal amigo non hay como el libro:
> para los sabios, digo, que con los torpes non libro
> (311-323) [2].

[1] El judío daría a los cristianos la impresión de haber alcanzado la máxima ciencia posible. Sea como fuere, lo que sabemos sobre curiosidades intelectuales de tipo social y algo amplio, guarda relación con los judíos. Hacia 1478 vivía "en la villa de Cuéllar un judío que se llamava Rabí Samuel, físico del duque viejo (y agora bive en Medina del Campo, y es christiano y llámase maestre Fabricio); y seyendo grande filósofo, echaron fama que quería leer o predicar filosofía en la synoga. E dize este testigo, que si leía filosofía, o la predicava o no, o si predicava sermones de judíos o no, que lo no sabe, pero que la sospecha fué que quería inxerir algo de su ley... Fueron muchos christianos de la villa a la synoga a le oir...; se siguió grande escándalo en la villa de Cuéllar, especialmente en el monasterio de Sant Francisco... A los sermones que el dicho Rabí Samuel fazía en la synoga ivan muchos christianos, así conversos como christianos viejos, entre los quales ivan el bachiller del Escuela y muchos criados, y el bachiller de Formales, y doña Leonor, tía del duque y mucha gente de palacio y de la villa" (BAER, II, 523, 520). Dada la mísera documentación que poseemos sobre la vida privada de Castilla en la Edad Media, un documento así permite vislumbrar el lado público de las actividades intelectuales de los judíos. El Rabí Samuel no hablaría abiertamente de judaísmo, pues no habrían asistido entonces a sus conferencias los cristianos más cultos de Cuéllar.

[2] Viene al recuerdo el tan conocido pasaje de Descartes en el *Discours de la*

El elogio del libro suena a novedad en el siglo XIV, pero tal elogio era un lugar común en la literatura oriental. Mas'ūdi, ya antes citado, escribe en el siglo X: "Los sabios han dicho con razón que un libro es el amigo mejor y más seguro...; reúne lo que está lejos a lo próximo, el pasado al presente...; es un muerto que te habla en nombre de los muertos y te traduce el lenguaje de los vivos... Te ahorra búsquedas penosas y la humillación de tener que recurrir a quienes son menos que tú... Basta que lo mires para que te procure goces prolongados"[1]. Al lado de las páginas de Mas'ūdi, que hay que leer íntegras, las razones de Šem Tob resultan pobres y desmayadas. El árabe saboreaba el placer de la inteligencia cuando no había casi sospecha de ello en la Europa cristiana, y traía el libro a la esfera de la vida personal; el libro valía porque también valían la vida y su conocimiento. Un destello tardío de aquel esclarecido humanismo son los versos de Šem Tob.

Igualmente árabes son los juegos entre un dentro y un fuera, es decir, la alternancia entre aspectos contrarios, ya analizada en el *Libro de Buen Amor:*

Si mi razón es buena, non sea despreciada,
porque de hombre suena rahez; que mucha espada
de fino azero sano sale de rota vaina,
y del fino gusano se faze seda fina (43-44).

No obstante la baja ['rahez'] condición del autor, sus razones son buenas, así como la espada de fino acero sale de una vaina rota (comp. pág. 420 n.). En "fino gusano" (de no tratarse de una errata del texto), *fino* significa 'finado'[2], y desliza su forma al *fina* de "seda fina", según el procedimiento ya conocido. Todo lo humano es inestable, como trueque y alternancia que es de formas y valores:

Nin fea nin fermosa, en el mundo que ves,
se puede alcançar cosa sino con su rebés (108),

estrofa dividida en dos mitades, cada una de las cuales es haz o envés de la otra. Todo es falaz:

méthode: "La lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés."

[1] *Les Prairies d'Or,* trad. citada, III, 136-138.

[2] Comp. *canso, pago, quito,* etc.

Quiero dezir del mundo sus diversas maneras,
que apenas del fundo palabra verdadera (54),

porque:

Fázese lo que plaze a Dios; yo así lo siento;
hombre cosa non faze por su entendimiento (168) [1].

Con esta inseguridad —diríamos ontológica— de cuanto el hombre encuentra en su vida, armoniza bien la imagen de la rueda de la fortuna, en torno a la cual colocará poco después su mundo el judío Juan de Mena. Dice Šem Tob:

Ca en pequeño rato, si a la rueda plaze,
refollado çapato [2] de la corona faze (614).

Aparte de este fondo moral y objetivo en que se proyectan los *Proverbios*, el autor, como buen hispano-hebreo islamizado, no podía por menos de dejar resbalar algo de la misma persona en su poesía. El poeta moraliza, pero (cosa que no haría un moralista cristiano), incluye en su moralizar la angustia y la incertidumbre de quien escribe para lectores adversos, los cuales pondrán en cuestión la autoridad del sermoneador para dirigirse a ellos. El poeta ha de justificarse previamente:

Por nascer en espino la rosa, yo no siento
que pierde, nin el buen vino por salir del sarmiento.
Non vale el açor menos por nascer en vil nío,
nin los exenplos buenos por los dezir judío (47-48).

El poeta vive a la defensiva y muy preocupado, y es curioso que fuera esta estrofa personal, del azor y el nido, la única que citara el marqués de Santillana al mencionar a don Šem Tob en su célebre carta histórico-literaria. El judío sentía ejemplificarse en su misma vida el conflicto entre el ser vital y su ambiente, entre la conciencia de su valía y la resistencia social a reconocerla, y tal inquietud

[1] La idea se repite continuamente: "Conoscese la cosa / buena por su revés; / por la agra, la sabrosa; / la haz, por el envés" (160). "El sol la sal aprieta, / a la pez *enblandesce*, / la mexilla faze prieta, / el lienço *enblanquesce*" (64), con analogías verbales que no lo son en cuanto al sentido; etc.

[2] *Refollado*, rehollado, 'pisoteado': la corona real puede convertirse en la suela de un zapato viejo.

avivaba su interés por las cuestiones de honra y el hidalguismo puntilloso. Šem Tob es el primero, nótese bien, que habla del escozor de un alma al sentirse mal colocada socialmente:

> Tres viven, yo diría, *en cuydado profundo*,
> de los que más debría dolerse todo el mundo:
> *Fidalgo* que menester ha al hombre villano,
> y *con mengua meter* se viene so su mano;
> *fidalgo de natura,* usado de franqueza,
> que le trujo la ventura a mano de vileza,
> y justo que, mandado de señor torticero
> ha de fazer forçado. Y el otro tercero:
> *El sabio* a quien apremia servicio de honbre nescio,
> ca otra cualquier premia delante ésta non ha prescio (377-381).

Del ánimo de los hispano-hebreos brotaron las expresiones del sentimiento de la "negra honra" y de la violenta crítica social [1], fundidas en la eterna figura del Escudero del *Lazarillo.* Ningún cristiano, en los siglos XIV y XV, experimentó la necesidad de hurgar en semejantes resquemores ni de escribir como Šem Tob en los pasajes citados, de acuerdo, por otra parte, con cuanto ya conocemos sobre la importancia concedida en las aljamas a la limpieza de sangre y al honor identificado con la opinión [2]. El converso Juan de Lucena, en su *Libro de vida beata,* pone la defensa del hidalguismo hebreo en boca de don Alonso de Cartagena, judío de nación y luego obispo de Burgos: "No pienses correrme por llamar los hebreos mis padres. Sonlo por cierto, y

[1] Las obras satíricas del siglo XV suelen atribuirse a conversos: las *Coplas de ¡Ay, panadera!,* a Juan de Mena; las *Coplas de Mingo Revulgo,* a Hernando del Pulgar; suyo desde luego es el comentario que las acompaña y que sólo el autor pudo tal vez escribir; las *Coplas del Provincial,* a Rodrigo de Cota, a Antón de Montoro y a Alonso de Palencia (que sospecho era también converso). La máxima novela picaresca, el *Guzmán de Alfarache,* es obra archijudía; su autor, Mateo Alemán, lo era por el lado paterno y el materno. El anonimato de *El lazarillo de Tormes* es por demás sospechoso, y es muy probable que su autor fuera un converso. Lo que en la *Celestina* hay de rencor antisocial proviene de la misma fuente.

[2] Las formas defensivas del sentimiento de la dignidad, o de aquello en que se coloca la dignidad, son distintas de la conciencia y del afán de grandeza señorial, propios del cristiano de Castilla.

quiérolo; ca si antigüedad es nobleza, ¿quién tan lexos?" Jáctanse muchos, prosigue el obispo, de descender de griegos, de godos, o de los Doce Pares; pero a aquel que proviene de los levitas, de los macabeos o de las doce tribus de Israel, "sea quant virtuoso, quant lexos de vicio sea: «Vaya, vaya [—le dicen—], que es marrano»; poco más baxo del polvo... Contrastan, callando, la verdat evangélica, diciendo que la *vera lux* no illumina los venientes a ella" [1].

El judío, "fidalgo de natura" (como dice Sem Tob) y sabio por esfuerzo, se sentía vivir en dependencia del "hombre villano" y ello crea su "cuydado profundo". Cuando hallemos huellas de tal "cuidado" en un escritor del siglo xv, debemos pensar que se trata de un converso, y pienso así que lo fué Mosén Diego de Valera, pese a las genealogías nobiliarias con que se enmascara su origen. Al plantearse la cuestión de "si los convertidos a nuestra fe, que segunt su ley o seta eran nobles, retienen la nobleza de su linaje después de cristianos, a esto respondo, que no solamente los tales retienen la nobleza o fidalguía después de convertidos, antes digo que la acrescientan... Que entre los judíos e moros aya así nobles como entre los cristianos, a los *sabios* asaz es manifiesto, aunque los *ignorantes* piensan lo contrario... Fablando de los judíos dize el *Deuteronomio*: «¿Quál es otra nasción así noble?», como si dixese ninguna". Y siguen varias páginas de un exaltado alegato, inconcebible si el autor no tuviera en ello interés personal muy vivo, pues, el tema de la nobleza musulmana lo despacha en pocas líneas [2].

[1] Edición de *Bibliófilos Españoles*, XXIX, 146-148.

[2] *Epístolas*, de Mosén Diego de Valera, en *Bibliófilos Españoles*, XVI, 206-212. El gran historiador de los Reyes Católicos y de Enrique IV fué ya al extranjero con una misión diplomática en tiempo de Juan II (ver el reciente estudio de J. de M. Carriazo, como prólogo a su edición del *Memorial de diversas hazañas*, 1941). Su padre era médico del rey Juan II, ocupación muy de judío, fuera o no converso. Algunos rasgos del estilo de Diego de Valera denuncian sus preocupaciones íntimas. Dice en sus cartas: "No reguardando mi baxeça de estado... la baxeza de mi estado... Ni pienses que yo no conozca la baxeza de mi estado e persona... Nin lo que diré sea menospreciado por la poqueza de mi estado [recuérdese el tema de Sem Tob]... Escrebir lo que mi ábito o baxeza de estado repuna" (*Epístolas*, págs. 4, 14, 15, 17, 27). Su tono profético: "Catad, Señor, que escrito es por algunos santos varones España aver de ser otra vez destruída... Señor, todo hombre es de oír, porque espíritu de Dios donde quiera espira" (págs. 7, 19, y además 10, 31, 35). Son

Como compensación para la amargura del judío —hidalgo o sabio— prospera el tema de la huída del mundo, el desdén de los honores humanos, la valoración del hombre inferior situado al margen de la sociedad, un marco que incluye a la vez al Escudero de Lazarillo y a éste:

El afán el fidalgo sufre en sus cuidados...
Hombre rahez, astroso, tal que non ha vergüeña,
éste vive vicioso, que nin piensa nin sueña (386-406).

Percibimos en don Šem Tob los primeros lúgubres destellos de la ascética del siglo XVI, del *Guzmán de Alfarache* y de Quevedo:

¿Non te miembras que eres de vil cosa criado,
de una gota suzia, podrida y dapnada,
y tiéneste por luzia estrella muy presciada? (283-284).

El tema era familiar a la tradición judía. Bahya ibn Paquda, cordobés, había escrito en el siglo XI: "¿No vives en un cuerpo despreciado, en un cadáver pisoteado? Ha salido de una fuente turbia, de un manantial corrompido, de una gota fétida... Estuvo oculto en una matriz impura, encerrado en un vientre podrido del que salió con angustia y dolor, para contemplar sólo la nada y el desorden"[1]. En análogos términos se expresa Quevedo, en uno de cuyos *Sueños* un alma infernal describe así su futuro renacer: "He de estar aposentado en unos riñones, y de ellos —con más vergüenza que gusto, diciendo

características las insistentes referencias a la Trinidad, piedra de toque entre judíos y conversos: "Dios trino... suplicando a la Santísima Trinidad... suplicando al Espíritu Santo" (págs. 34, 77, 13, 3, 9, 88, 61). Burlándose Alfonso Álvarez de Villasandino del converso Alfonso Ferrandes Semuel, le hace decir en su testamento: "Manda a la Trenidat / un cornado de los nuevos, / a la Cruzada dos huevos, / en señal de christiandad" *(Nueva Bib. Aut. Esp.*, t. XXII, pág. 385). Diego de Valera sabía mucho de cuestiones nobiliarias, y a la vez insiste en que es una falsedad relacionar el honor con la posición social (45, 211); su conocimiento de detalles menudos y utilísimos en relación con la guerra de Granada, su vida cortesana, todo esto, y más que podría añadirse, dibuja la personalidad del converso culto e inteligente del siglo XV para quien esté familiarizado con las maneras de vivir en aquella época.

[1] *Deberes del corazón*, traducción de Eduard Fleg en *Anthologie juive*, 1923, pág. 117.

que se hagan allá los orines— he de ir a ser vecino de la necesaria; nueve meses he de alimentarme del asco de los meses", etc.[1].

Lo que nos importa es la función y el rango social y artístico con que aparecen semejantes tópicos en la literatura del siglo XVII, del XIV y del XI, y no el que puedan ser bíblicos, talmúdicos o del *Contemptus mundi*. El presentar los tópicos como un abstracto desfile de textos está de acuerdo con las concepciones esqueléticas que inspiran la literatura comparada o la llamada historia de ideas. Cuando las ideas de un texto aparecen entretejidas con emoción y conato expresivos, las ideas son entonces como un proyectil, e incumbe al historiador mostrar el propósito y el blanco de tal disparo, y decirnos cómo es la vida de quienes blanden tales ideas. La tradición cristiana de Castilla no era lúgubre ni desesperada en los siglos XII, XIII, XIV y XV. El *Poema del Cid*, la poesía de Berceo, Juan Ruiz, el marqués de Santillana y Jorge Manrique nos dejan, en sustancia, una impresión grata y de apacible serenidad. Mirando más tarde hacia fuera de España, ninguna literatura católica del siglo XVI posee nada equiparable a la ascética y la picaresca españolas, las cuales enlazan, sin embargo, con la tradición sombría de Šem Tob, Juan de Mena, Rodrigo de Cota y Fernando de Rojas, continuada y expandida más tarde por legiones de conversos desesperados, sin cómodo asiento en este mundo.

Cuando eludimos la historia abstracta y nos acercamos a la "situación vital", al drama de los cristianos nuevos en el siglo XVI, la perspectiva histórica varía considerablemente[2]. El concepto de Contrarreforma, la defensa contra el protestantismo, no explica bastante el pesimismo, el ataque a la vida, la desesperación y el desengaño que desaniman —y animan— amplias zonas de la literatura del siglo XVI. El

[1] *Bib. Aut. Esp.*, XLVIII, 363 *a*. Sin pretender referir este texto a ninguna fuente concreta, pues rodaba por la tradición hispano-judaica, no huelga recordar la cultura hebraica de Quevedo. Con motivo de la interpretación de un pasaje bíblico, escribe en 1635: "No por eso es reprehensible la alegoría que en aquella conformidad se lee en muchos santos y rabís" (*Obras en verso*, edic. L. Astrana, pág. 1.502). No sé si Quevedo se hubiera expresado en un texto impreso como lo hacía en esta carta íntima, recientemente publicada.

[2] En la *RFH*, 1942, IV, 63, llamé la atención sobre el testamento de un Diego de Peralta, otorgado en Segovia en 1555. El testador tenía seis hijas casaderas y les prohibe que casen con ninguno de los cristianos nuevos que enumera; entre ellos figuraba un Pedro Izquierdo, descendiente por línea de-

estilo desesperado es la forma que reviste la misma desesperación de la existencia, es el cauce por donde discurrió la vida de una minoría tan docta e inteligente como ávida de expresarse y cuya influencia social no correspondía a lo exiguo de su volumen. Mucho antes de que existiera protestantismo, a mediados del siglo XV, se complacía el converso Diego de Valera en recordar y traducir a San Gregorio en esta forma: "Tal es la vida del ombre como el vapor que se levanta de la tierra e dura poco; e toda carne es así feno; e toda gloria mundana, como flor que aína la seca el aire; e tal como la paja, que ligeramente la levanta el viento e ligeramente la deja caer; e tal como el fumo, e tal como la niebla, que ligeramente suben e ligeramente descienden; e tal como el nublado, que ligeramente viene e ligeramente se va; e tal como el rocío de la mañana, que no dura fasta la tarde"[1]. O hablando por su cuenta, dirá del efecto de las pasiones humanas: "¡Oh desterradora pasión del humano ingenio, privadora de la memoria, destroidora de los temporales bienes, gastadora de las fuerças del cuerpo, enemiga de la juventud, muerte de la vejez... moradora en vazío pecho", etc.[2]. Estos lugares comunes ocurren en quien una y otra vez escribe: "Ni pienses que yo no conozca la baxeza de mi estado e persona" (pág. 570 n.).

Recuérdese la perversa complacencia de Rodrigo de Cota al incitar al Viejo de su célebre *Diálogo* a rendirse a la llamada del Amor, para,

recha del judío que, cuando crucificaron a Cristo "llevaba delante la cruz la trompeta, y la iba tocando". Marcel Bataillon ya presintió la influencia de los conversos en el mesianismo del siglo XVI *(Erasme et l'Espagne,* pág. 65). Pero hay que ampliar mucho más esa fecunda idea, y llegar a la misma raíz de la angustia hispánica. El converso aspiraba a ganar "honra" refugiándose en la Iglesia y en la Universidad. Mas he aquí lo que se decía en el proceso famoso contra Grajal y Luis de León, profesores de Salamanca: "Por ser Grajal y fray Luis notorios conversos, pienso que no deben querer más de escurecer nuestra fee cathólica e volverse a su ley, y por esto es mi voto que el dicho fray Luis sea preso e traído a las cárceles del Santo Oficio" (M. DE LA PINTA LLORENTE, *Procesos inquisitoriales,* pág. 91). Grajal, que procedía de una familia de mercaderes, había estudiado en Lovaina y París (pág. 96), lo mismo que Luis Vives. Véase el apéndice sobre éste.

[1] Citado por J. de M. Carriazo, en su edición de DIEGO DE VALERA, *Memorial de diversas hazañas,* pág. XXXIV.

[2] *Tratado en defensa de virtuosas mujeres,* en *Bibliófilos Españoles,* XVI, 141.

inmediatamente, confrontar al hombre anciano con las miserias de su edad, con la "desrealidad" de su sueño:

> ¿Cuál error pudo bastar
> que te avía de tornar
> ruvio tu cabello cano?...
> Y esos beços tan sumidos,
> dientes y muelas podridos,
> [¿creías] que eran dulces de besar?

Sigue mencionando la "boca gargajosa, un trapo lagañoso para el ojo lagrimoso, no escupes más derecho de cuanto ensuzias la barva, los pies llenos de callos, alma viva en seco palo, biva muerte y muerta vida", en un estilo sólo posible en España, porque todo ello se dice "en serio", sin ironía, y en un plano literario que quiere mantenerse en alto.

Por los mismos años escribe Hernando del Pulgar —otro converso— acerca de los males de la vejez, en un estilo igualmente desesperado: "Si el viejo quiere usar como viejo, huyen de él; si como moço burlan de él... Comen con pena, purgan con trabajo... Disfórmansele los ojos, la boca y las otras faciones y miembros... fablan mucho, facen poco ¿qué mayor corrubción puede ser en la vida?... No sé yo qué pudo hallar Tulio qué loar en la vejez" *(Letras,* edic. cit., pág. 8). El negativismo de Pulgar cubre cuanto existe, "porque sin duda la divinidad está airada contra la humanidad que está dañada" (pág. 91). El autor busca corroboraciones para su estado de ánimo en San Agustín, como antes Valera en San Gregorio. En el mundo no hay sino "las tristezas, los miedos, los locos gozos... opresiones de inocentes, calunias, rodeos, prevaricaciones, falsos testimonios, inicos juicios, fuerças, ladrocinios", etc. (104). "Veo que todos andan vagando sin término y sin sabiduría de lo que les acaesce y puede acaescer, *llenos de miedo recelando su caída, y llenos de placer mirando la de los otros*" (107), observación que no es ya de la *Ciudad de Dios* (lib. 22), sino de Pulgar, y que refleja mejor que nada la angustia y desmoralización de muchas personas inteligentes a fines del siglo xv. Ahí yace el problema de la España postinquisitorial: tumefacción eclesiástica (la hija de Pulgar entra en un convento a los 12 años), la colonización de América como un duelo absurdo entre el interés humano y el

ansia de dominio eclesiástico (Las Casas) sin posible analogía con nada; bajo esa atmósfera oprimente florecerán la ascética y la picaresca, hijas gemelas de un judaísmo hecho Iglesia, y de un cristianismo sin fe en el hombre, y sin la abierta y piadosa sonrisa de su Fundador.

En clave igualmente desesperada armonizó también el judío Fernando de Rojas los últimos acordes de su genial *Celestina*: "¿Adónde hallará abrigo mi desconsolada vejez?... ¡Oh vida de congoxas llena, de miserias acompañada! ¡Oh mundo, mundo!... agora sin temor, como quien no tiene qué perder... como caminante pobre, que sin temor de los crueles salteadores va cantando en alta voz" [contaré que] "me pareces un laberinto de errores, un desierto espantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en corro, laguna llena de cieno, región llena de espinas, monte alto, campo pedregoso, prado lleno de serpientes, huerto florido e sin fruto..., tus falacias, tus lazos, tus cadenas e redes... ¡Oh mi hija despedaçada!... ¿por qué me dexaste triste e solo *in hac lachrimarum valle?*" [1].

[1] A Juan de Mena atribuyeron con lógica vital, aunque no racional, la paternidad del primer acto de *La Celestina*. En el *Dezir que fizo sobre la justicia* se siente latir el ánimo desesperado y agresivo de aquel converso, lo mismo que en toda su obra. El viaje de Alejandro a los cielos (un tema lucianesco-oriental) le permite observar toda la tierra, en donde

le paresçió toda cosa muy vana.

Según Juan de Mena,

de lazo en lazo, de foya en foya,
imos corriendo fasta la grant sima:
en vez de llegarnos a la çierta joya,
andamos con Dios jugando al esgrima.
Muéstranos [el diablo] glorias e delectaçiones
e en señoríos nos tiene abundados,
mujeres fermosas e ropas, mantones,
manjares diversos e muy esmerados,
tesoros, riquezas, baxillas, estrados,
e joyas preçiosas e otras maravillas;
e desque nos tiene en tan altas sillas,
así como suyos nos tiene mandados.
E por esta vía, *todos los estados*
traen corrompidos, sin otra dubdança,
papas, cardenales, obispos, perlados, etc.

Fueron los conversos quienes *secularizaron* la ascética más sombría de la Biblia y de la Edad Media, e inyectaron en la España posterior el sentimiento

El nacimiento de la novela y el drama modernos no fué un fenómeno divertido. La novela descansa sobre un "sentimiento trágico de la vida" por ser trágica la vida en donde se incubó y salió a la luz, pues de otro modo habría seguido funcionando la imitación de los "bellos modelos" de la Antigüedad, descubierta por unos doctos humanistas. Donde no hubo sentimiento trágico de la vida —Italia—, no hubo tampoco novela ni drama. Mas el problema ha de quedar para otro momento; si he hecho esta incidental observación, es para recordar que nuestro propósito es constructivo —como quien intentase explicar la fertilidad de un campo por la lava volcánica que yace bajo él.

¿Cómo iba a ser posible que el estado de ánimo calificado por el Padre Mariana como "servidumbre gravísima y a par de muerte" se resolviese meramente en un tema para ser discutido por clericales y anticlericales? ¿Y qué acontecía entretanto a *las vidas* de quienes vivían *a par de muerte?* Su voz resuena en los textos anteriores, que no tendría interés alguno centuplicar. Podemos sentirla en forma más prosaica, como en un revés de tapiz, penetrando en la zona íntima sólo revelada en procesos inquisitoriales, que ahora no puedo manejar sino en fragmentos impresos acá y allá, con propósito distinto del mío. Pedro Cazalla, converso, pagador del ejército y hombre influyente, fué llamado a comparecer ante los señores del Santo Oficio en

del mundo como caos y fantasmagoría (novela picaresca, ascética, huída del mundo, etc.). Según Mena:

> Çiego tras çiego, e loco tras loco,
> así andamos buscando fortuna;
> cuanto más avemos, tenemos más poco,
> *así como sueño et sombra de luna...*
>
> Pues tú, gusanillo...,
> *sueño e viento, cosa corrompida,*
> ¿non vees tu seer cuán poquillo es?
> (*Nueva Bib. Aut. Esp.*, vol. 19, págs. 201-202.)

No valdría decir que éstos son "lugares comunes", y que en otras lenguas se leen cosas semejantes. La cuestión no es ésa, sino que aquí empieza a mostrarse un estado de ánimo que se estructura y llega a ser consustancial con la vida española en los siglos XVI y XVII. Juan de Mena y Mateo Alemán son como hermanos gemelos, individuos de la misma casta de desesperados.

22 de septiembre de 1530; mas antes, "llamó a su mujer a un aposento en que estaba la dicha Francisca Hernández, a una sala aparte para que los de su casa no le oyesen, e allí dixo a la dicha su mujer que no teníamos rey, sino un bobo [es decir, Carlos V], e que el diablo avía traído a la Emperatriz a Castilla, que era una bívora como su abuela [Isabel la Católica], la cual avía traído esta mala ventura de Inquisición a Castilla"[1].

La Inquisición hacía pensar a aquel funcionario público que la España imperial estaba gobernada por un bobo, marido y nieto de dos víboras. Cazalla deseaba huir, porque para aquellos hombres la vida no podía ser sino huída o ataque. Huir del país materialmente a donde no fuesen conocidos como conversos; refugiarse en una orden religiosa, o en la apartada irrealidad de alguna imaginación bella y melancólica. No es un azar que el converso Jorge de Montemayor escribiese la *Diana*, y encaminase así las letras españolas por la lírica narrativa de la novela pastoril[2]. Aquellos cuyo ánimo estaba demasiado heñido por la amargura, optaron por embestir ciegamente contra el mundo que los acosaba como en el caso de Mateo Alemán.

Cuando Mateo Alemán, en 1607, ha de citar en un documento público los nombres de sus padres, se dice "hijo de Hernando Alemán y de doña Juana". Todavía entonces, 115 años después de la expulsión de los judíos, los conversos se sentían atenazados por la pública odiosidad. Mateo Alemán omite el apellido de su madre, porque en Sevilla, el apellido *Enero* "olía a judío a cien leguas"; otras veces disfraza su nombre y se llama Mateo Alemán de Ayala. Rodríguez Marín nos ha revelado el interesante hecho de ser Alemán descendiente también de judíos "por su rama y apellido paternos", aunque

[1] Texto en M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, pág. 195. Para protegerse contra la rapiña inquisitorial, "escondieron toda la plata e lo mejor de su hazienda, e se servían con platos de barro". Decía Cazalla, que "si no oviera hecho aquella casa en Valladolid, que se fuera a bivir a Portugal".

[2] En otra ocasión haré ver que la oda del converso fray Luis de León: "¿Cuándo será que pueda / libre de esta prisión volar al cielo...?", siendo perfectamente cristiana, está inspirada en el tema lucianesco de la huída al cielo, pero al cielo estelar, lo mismo que va, directa o indirectamente, a los *Diálogos* de Luciano la súplica de Sancho: "Si vuestra señoría fuese servido de darme una tantica parte del cielo, aunque no fuese más de media legua, la tomaría de mejor gana que la mayor ínsula del mundo" *(Quijote,* II, 42).

pretendían explicar su nombre como patronímico y ser de Alemania sus progenitores, "venidos de allá al servicio de Carlos V, mentira manifiesta, como embustero trampantojo el escudo nobiliario del águila bicéfala que inventó para su retrato Mateo Alemán, pues éste y todos los sevillanos de este apellido eran de un linaje, y descendientes de aquel Alemán, mayordomo de la ciudad de Sevilla, en tiempo de los Reyes Católicos, y llamado el *de los muchos fijos Alemanes,* que murió quemado en el brasero de la Inquisición"[1].

La contradicción vivida por estas almas —el sentirse a la vez ciudadanos y forajidos que habían de andar a sombra de tejados—, está latente y patente en las flores lúgubres del estilo ascético y picaresco: "*El hijo de nadie,* que se levantó del polvo de la tierra siendo vasija quebradiza, llena de agujeros, rota... Convierto las violetas en ponzoña, pongo en la nieve manchas, maltrato y sobajo con el pensamiento la fresca rosa" *(Guzmán,* I, 2, 4; II, 1, 1). Según fray Hernando de Zárate, quienes "gastan toda la vida en pretensiones y en mejorar estado..., son como los que de noche se hallasen dentro de un grande lago de agua y cieno, atollados hasta la cintura, que procurando para salir de él mudarse de los lugares donde están o mejorarse, suelen dar en lugar más hondo, porque todo el suelo está cenagoso"[2].

Ishaq ibn Gayyat, de Lucena (Córdoba), escribía ya en el siglo XI: "Entienda todo hombre inteligente y discreto, que el término de toda cosa es la carcoma... En este mundo destílase una miel con veneno de muerte mezclada". Según Yosef ibn Saddiq, de Córdoba (siglo XII), "las heces que hay en mi interior son la contaminación de mi alma"[3]. El mismo aire encapotado y sombrío ofrecen las obras de otros autores. El pueblo hebreo sentiría acrecentarse su agonía vi-

[1] *Documentos referentes a Mateo Alemán,* en *BAE,* 1933, XX, 216.

[2] *Discursos de la paciencia cristiana,* 1593, *Bib. Aut. Esp.,* XXVII, 446. Dejo para otro lugar una más detallada comparación entre Mateo Alemán y los ascetas coetáneos que tengo en mis notas desde hace muchos años, y a la cual me he referido en cursos y conferencias. Dentro del mismo complejo vital entra la imitación de la novela de Heliodoro, muy presente en el *Guzmán.* Huelga decir que el estilo llamado barroco —contradicción existencial, armonía metafórica— halla aquí su asiento histórico.

[3] Textos en J. M. Millás Vallicrosa, *La poesía sagrada hebraico-española,* págs. 238, 245.

viendo emparedado entre dos religiones que ya habían recibido el mensaje divino, mientras Israel esperaba desesperado, sin puntos de consuelo intermediarios entre la humana insignificancia y la divinidad. El cristiano medieval templó con la creencia en la Virgen y los santos, o con sus contactos con la Iglesia, las visiones del infierno y los terrores del Milenario. El judío estaba encerrado, entretanto, en los estrictos términos de la desproporción Dios-hombre, y clamaba su angustia en metros poéticos [1].

El converso español no entonó su cántico desesperado en los siglos XV y XVI porque las circunstancias lo hubieran vuelto pesimista, sino porque aquellas circunstancias lo hicieron retraerse a las raíces más profundas de su existir. No sorprende que el judío se exprese así, sino que el cristianismo español fuera ensombreciéndose cada vez más hasta dar en una negación del mundo muy próxima al total nihilismo, que en vano buscaríamos en Francia [2] o Italia. Lo notable en España es que un aire tan abatido apareciese en escritores laicos como Mateo Alemán o Quevedo, y, huelga decirlo, sin que haya que suponer que siempre fueran conversos. Lo mismo que la prosa literaria y la lírica una vez lanzadas a la vida estuvieron al alcance de todos, el estilo desesperado de tradición judaica se convirtió en forma expresiva también para algunos cristianos viejos. La armonía entre los valores terrenos y ultraterrenos, la serenidad ante la muerte de las *Coplas* de Jorge Manrique, no vuelven a reaparecer en la literatura [3].

[1] No sé si sería posible formar una antología cristiano-medieval, exclusivamente sobre el tema "Dios-hombre que lo busca", como la reunida por J. M. Millás Vallicrosa. El cristianismo medieval nada tiene igualable con el *Kéter Malkut* (Corona Real) de Ibn Gabirol.

[2] El cristianismo de San Francisco de Sales, de Bossuet o Massillon desestima a su hora los valores terrenos, pero no los aniquila. Massillon dice: "Mais si la gloire humaine est *presque* toujours dégradée" *(Sermon pour le dimanche de la Passion)*. Estos franceses son cortesanos e intelectualistas a la vez que cristianos.

[3] Jorge Manrique había dicho que "nuestras vidas son los ríos / que van a dar en la mar / que es el morir", sintiendo la fluencia de los ríos como un correr y pasar por un cauce. Pero esa noción de un fluir apacible por un cauce, perturbaba, a fines del siglo XVI, a quienes no estaban conformes con ningún existir que fluyese por un cauce normal y bien reglado. Un doctor Francisco de Ávila publicó ciertos Diálogos en que se trata de quitar la presunción y

El sentimiento y la creencia de hallarse viviendo el hombre entre incertidumbres y fantasmagorías se extendieron como grama por el suelo espiritual de Iberia. Aunque abstractamente pueda referirse aquella posición vital a la patrística o a ciertas formas religiosas de la Edad Media, el fenómeno que contemplamos es de vida y no de mecánica supervivencia de ciertas ideas. Hemos visto, entre los siglos XI y XV, formarse, ascender y despeñarse trágicamente el curso del poder hispano-judío. Soñaron bajo Alfonso X en iniciar su era gloriosa, la "alfonsina". Todavía Alfonso XI erigía sinagogas para ellos y los presentaba al papa arriesgando heroicamente sus vidas por la causa de la España cristiana. Tres maestres de las órdenes mayores del reino solicitaban aún en el siglo XV su ciencia escrituraria, filosófica y astronómica. Comenzó a derrumbarse a fines del siglo XIV aquella manera de imperio ilegal fundado sobre trabajo técnico, finanzas, administración pública y sabiduría. La población israelita comenzó desde entonces a escindirse en dos grupos. Uno resistió con firmeza las persecuciones y afrontó la diáspora de 1492. Otro, más débil moralmente, comenzó a verterse en la cristiandad española desde fines del siglo XIV en número cada vez más crecido, y a combinar con las cristianas sus formas de vida tan profundas y valiosas, como amargas y desesperadas. Por medio de tales injertos penetraron en la sociedad de Castilla el lirismo poético con resonancias árabes[1], la

brío al hombre a quien el favor y prosperidad del mundo tiene vanaglorioso y soberbio (Alcalá, 1576). Leemos allá: "Los que con riqueza, caudal y fama pasaron en el mundo la vida que, corriendo con impetuosa furia, como los ríos vienen «a dar en la mar que es el morir»; y allí fenece y acaba *el ruido y tropel* con que corrieron aquel breve y corto momento que la vida les duró" (fol. 2 *r*). Este buen doctor, que siente y discurre como los descendientes de judíos en aquella época, convirtió el apacible río de Jorge Manrique en un torrente furioso y alborotado, a fin de "quitar la presunción al hombre", confiado en que sus ideas sobre el mundo servirían para mantenerlo dentro de un cauce. A la expresión de esta actitud histórica frente al mundo es a lo que se suele llamar barroco, tema y problema que habrá que analizar en otra ocasión.

1 Dentro de este marco ha de situarse el *Cancionero de Baena* con sus conversos seglares y religiosos (fray Diego de Valencia). Los temas y los problemas allí expresados y debatidos pudieran analizarse lo mismo que la poesía de don Sem Tob, aunque ahora no puedo alargar mi trabajo hasta ese punto. Lo mismo vale para la poesía de Juan de Mena, Antón de Montoro y otros.

mística judeo-islámica, gérmenes de novela *(La Celestina)*, pensamiento filosófico refugiado en el extranjero (Luis Vives, Francisco Sánchez, Benito Espinosa). Mas por los mismos cauces entraron también el furor y el "malsinismo" inquisitoriales, la codicia y la rapiña frenéticas, la limpieza de sangre (ligada al mismo impulso defensivo que creaba la Inquisición), el recelo de la opinión (que llega a equipararse con la dignidad), el querer ser todos hidalgos (como Mateo Alemán, para borrar las huellas de no serlo); la ascética sombría (a destono con el catolicismo español y con el de fuera), la visión negativa del mundo (Lazarillo, Mateo Alemán, Quevedo), el desengaño, la huída de los valores. El judío y su *alter ego* el converso no eran gentes cualesquiera, mas llevaban en su alma la agonía de sentirse despeñados desde cimas altas y doradas hasta el espanto de las matanzas, las hogueras, el tormento, los sambenitos y el acoso de una sociedad enloquecida, que fisgaba continuamente en sus actos y en su conciencia, siempre expuesta a salir a la intemperie por la vía de las torturas. Don Isaac Abarbanel, clamando hasta la afonía ante Fernando el Católico, es viva imagen del hispano-hebreo que se ase con manos, ya desgarradas, al borde del último precipicio. Es el símbolo de la mayor tragedia vivida por un pueblo, enlazado con sus perseguidores en una simbiosis de más de cinco siglos. La historia de España no puede entenderse si creemos que todo aquello fué un enojoso incidente, grave por sus consecuencias económicas y por la sombra de intolerancia que proyectó sobre los Reyes Católicos. La historia no puede hacerse sobre una base de economía pública, dicterics, lamentaciones y falacias.

ALGUNOS DATOS SUPLEMENTARIOS SOBRE ARAGÓN Y PORTUGAL

Aunque no pretendemos construir la historia sobre masas de datos sino apoyándonos en evidencias significativas, tal vez convenga suplementar lo anterior con algunas informaciones documentales. La contextura judeo-cristiana aparece en Aragón lo mismo que en Castilla. Los casos de intransigencia en Zaragoza "no fueron más que un episodio (dice M. Serrano y Sanz), por lo cual nada tiene de extraño que el respeto y la tolerancia que generalmente hubo

entre cristianos y judíos llegase, en cierto modo, a una compenetración espiritual, hecho que se delata en muchas palabras empleadas por los mismos hebreos: los individuos de un *cabal* o sinagoga eran llamados *parroquianos;* los auxiliares del rabí, *sacristanes;* en la redacción de los documentos públicos no se oponen los judíos a que se ponga la fecha de la *natividad de Nuestro Señor Jesucristo,* y raras veces encontramos la suya propia de la creación del mundo; entre la sociedad judía y cristiana, apenas hay barreras; en muchas ocasiones, los judíos son procuradores o administradores y aun árbitros o amigables componedores de los cristianos". En 1471 los judíos nombraron como árbitro a un sacerdote cristiano: a Juan de Viana, clérigo de la iglesia de San Andrés. En 1414, a fin de sancionar un importante contrato, se reunieron los representantes de la aljama de Zaragoza "dentro en el monesterio de San Francisco de la dita ciudat, en do algunas de vegadas se ha acostumbrado de plegar" [1].

La incapacidad cristiana para realizar tareas en que los judíos sobresalían resalta una vez más en la licencia concedida a éstos para establecer libremente sus tiendas de paños en Zaragoza (1390), dado que "los ditos judíos draperos, segund que es público e notorio, fazen muyto millor mercado del panyo que venden segund la natura que yes, que no los draperos cristianos" (Serrano y Sanz, *o. c.*, pág. XXXIX). La situación es idéntica si nos trasladamos a Portugal. En 1490 se repite en las Cortes de Evora la misma escena de 1367 en Castilla; los procuradores pedían al rey portugués (Juan II) que sacara al pueblo "de la sujeción de los judíos, los cuales tienen en vuestros reinos tanto señorío sobre los cristianos, por el motivo de ser renteros y recaudadores de vuestras rentas". El monarca dió la misma respuesta que secularmente venían dando otros reyes pen-

[1] M. SERRANO Y SANZ, *Orígenes de la dominación española en América,* en *Nueva Bib. Aut. Esp.*, XXV, pág. XXXII. Con motivo de dar a conocer los amigos y protectores aragoneses de Colón, el autor reunió preciosos documentos, pacientemente rebuscados en el Archivo de la Corona de Aragón, en el de Protocolos de Zaragoza, en el de Indias, en Sevilla, etc. Como se sabe, fueron judíos conversos quienes ayudaron a Colón, financiera y moralmente, cuando todos le negaban medios para realizar su primer viaje. La rica masa de hechos reunida por Serrano y Sanz se ajusta exactamente a mi construcción.

insulares: no había cristianos capacitados para realizar tal servicio [1].

Portugal se hallaba, si cabe, más judaizado que Castilla y Aragón. San Vicente Ferrer no pudo ir allá a predicar contra los judíos, pues los reyes procuraban apartarse cuanto podían del rumbo seguido por la política castellana. Hubo sin duda leyes prohibitivas como las de Don Duarte († 1438) contra la subasta por judíos de los diezmos y las ofrendas en las iglesias, y el desempeño del cargo de administradores y mayordomos en las casas de los infantes, obispos, abades y caballeros; pero los judíos siguieron haciendo todo eso por encima de la ley, y además levantaban el horóscopo de los reyes en el momento de su coronación. La masa del villanaje no fué en Portugal tan arrolladora como en España (la estructura política fué distinta, no había ciudades como Sevilla, etc.), aunque la judería de Lisboa fué saqueada en 1449, a consecuencia de la irritación provocada por el aflujo de hebreos huídos de Castilla. Alfonso V mandó ejecutar a muchos cristianos, hasta que las protestas le obligaron a detener su castigo de la "gente refece ['rahez'] e de baixa condiçom". Un fraile pide al Rey que desista de sus conquistas ultramarinas, y suspenda la ayuda económica que recibe de los judíos, pues "com a cubiça de obter maior rendimento, áchase a christandade submetida a jurisdicção judaica" [2].

Pero sin el dinero y la ciencia de los judíos el Portugal cristiano hubiera permanecido sin posibilidades de dar suelta a su magnífico ímpetu conquistador y señorial. Ya el infante don Enrique había llamado a la Escuela de Sagres al judío mallorquín Jaime Ferrer, "homem muito docto na arte de navegar, que fazia cartas e instrumentos..., pera insinar su sciencia aos officiais portugueses daquelle mester" [3]. Fueron "mestre José" y "mestre Rodrigo", médicos de Juan II, quienes, con el alemán Martín Behaim, hallaron las tablas de declinación del sol, y así pudo navegarse por la altura del sol, en alta mar y no sólo a lo largo de las costas [4]. El mismo rey Juan II envió a Asia a los judíos Abraham de Beja y José Zapatero, de

[1] J. Lucio d'Azevedo, *Historia dos christãos novos portugueses*, 1922, pág. 18.

[2] Ver J. Mendes dos Remedios, *Os judeus em Portugal*, 1895, págs. 210-239.

[3] Juan de Barros, *Decadas*, I, 1, 16 (*ap.* Mendes dos Remedios, *o. c.*, pág. 250).

[4] Ribeiro dos Santos, *Memorias da Academia*, VIII, 166.

Lamego; éste oyó hablar en Bagdad del prodigioso puerto de Ormuz, en el golfo Pérsico, a donde arribaban las fabulosas riquezas de la India. Los judíos trasmitieron a los portugueses la ciencia geográfica de los árabes; los mapas del mallorquín Abraham Cresques, trazados entre 1375 y 1385, muestran extraordinario conocimiento del Asia meridional, y Nordenskiöld *(Periplos)* los supone fundados sobre cartas árabes contemporáneas [1]. Cuando los portugueses llegaron a la costa de Malabar, ya era cosa vieja que mercaderes moros y judíos del Norte de África y de España y Portugal visitasen regularmente los centros comerciales de Oriente: Adén, Ormuz, Calicut y Malaca, punto este último a donde llegaba el mercurio de España [2]. Vasco de Gama fué guiado hasta Calicut desde Melinde por el piloto árabe Ibn Māyid, según ha probado G. Ferrand *(Introduction à l'astronomie*, pág. 247).

Decidida la expulsión de los judíos portugueses por el rey don Manuel (por la doble presión de la plebe y de los Reyes Católicos), todavía hizo el Rey cuanto pudo para invalidar su mismo decreto, pues ordenó que no se investigara la conducta de los judíos durante 21 años, lo cual equivalía a dejarles practicar libremente su creencia [3]. Mas a la postre, la situación de Portugal se niveló con la de Castilla, y la Inquisición fomentó el malsinismo, y estrujó cruel y arbitrariamente a los conversos y sus descendientes para lograr indispensables ingresos. Para obtener fondos con que pagar el valor de los bienes injustamente confiscados a gente sin culpa, había que hacer presa en otros descendientes de judíos, mediante delaciones que ignoraban "la amistad, la gratitud y el honor. Un instinto vil se transformó en virtud preclara" (Lucio d'Azevedo, *o. c.*, pág. 90).

Se ha hablado demasiado de la Inquisición como motivo para el desnivel de España respecto de Europa en cuanto a ciencia, libertad

[1] Ver Gabriel Ferrand, *Introduction a l'astronomie nautique des arabes*, París, Geuthner, 1928.

[2] Ver Gabriel Ferrand, *Mélanges Rene Basset*, I, 1923, págs. 202-208. Para judíos de lengua castellana en Malaca, a la llegada de los portugueses, ver Elaine Sanceau, *O sonho da India. Afonso de Albuquerque*, Porto, 1939, pág. 223. Además, Jaime Cortesão, *Portugal na historia da humanidade*, págs. 56, 141-142. Obra parcialmente impresa que el autor ha puesto amablemente a mi disposición.

[3] J. Lucio d'Azevedo, *o. c.*, pág. 57.

política fundada en razón, etc., sin ver (como podrá hacerlo quien guste, al finalizar este libro) que tales fenómenos quedan esencialmente fuera del cauce de la historia hispánica, en virtud de circunstancias extrainquisitoriales. La herida grave producida por la Inquisición se percibe sobre todo en el embotamiento moral y de la sensibilidad, en la perversión enloquecida que impulsó a muchos conversos a lanzarse como tácitas hienas sobre sus hermanos de raza, por terror y egoísmo defensivo, primero, y como costumbre maligna más tarde, sin conciencia ya de sus orígenes, y tan propia de ex judíos como de cristianos rancios. Aquella policía secreta, sacra y despótica, confería seguridad, honores y bienestar económico, mientras no exigía de sus miembros sino tenacidad en la estupidez y un alma pétrea y sádica. Tres siglos de Santo Oficio desmoralizaron grandemente la vida civil en España y en Portugal, lo cual nada tiene que hacer con descubrir o no los supuestos de la física moderna.

En Aragón actuaron los conversos como en el resto de España. En 1417 reprende el rey a los dominicos de Valencia por instigar con exceso a los judíos a abandonar la religión de sus padres:

> Entendido havemos que algunos religiosos de vuestro convento, en sus predicaciones que en aquexa ciudat fazen, segund se dize *a sugestión de algunos neóphitos de la dita ciudat*, dizen algunas cosas contra los judíos de la aljama, las quales provocan el pueblo de aquélla a rumor e tumulto contra los jodíos, de la qual cosa nos maravellamos que semblantes cosas alguno se atreva a fazer, como no ignoren que nos havemos muyto a coraçón mantener e defender la dita aljama (Serrano y Sanz, *o. c.*, pág. XXXI).

Los conversos eran Florente Vidal y Jaime Trigo que habían convertido la iglesia de San Andrés en centro de su campaña antisemita.

La familia de los Caballería, descendiente de Bonaffos de la Cavallería, figuró durante todo el siglo XV en la corte de los reyes aragoneses, y por supuesto en la de Fernando el Católico. Uno de sus más poderosos miembros, micer Pedro de la Caballería, llevó su audacia hasta el punto de forjarse en 1447 una información de limpieza de sangre, según era costumbre entre judíos; todos sus progenitores resultaban así ser "veri christiani veterani ac ex san-

guine mundissimo, nullatenus judeorum aut maurorum labe infecto". Como este don Pedro era consejero de Alfonso V y "maestre racional" de Aragón (ministro de hacienda), testimoniaron falsamente para complacerle los más altos señores de la nobleza. No contento con ello, Pedro de la Caballería, compuso en 1450 un *Tractatus Zeluz Christi contra Judaeos, Sarracenos et infideles*, que luego se imprimió en Venecia en 1592. El autor declara en el prólogo ser perito en las lenguas latina, caldea, arábiga y hebrea, hecho que por sí solo ya lo situaba dentro de su verdadera raza, a la cual injuria y ataca sañudamente en las páginas de este perverso libro[1], el cual, como los otros ya citados, contribuye a hacernos inteligible la instauración del Santo Oficio. La corte de Fernando el Católico se componía principalmente de conversos en cuanto atañía a la hacienda y a la administración. Serrano y Sanz ha estudiado documentalmente a los más importantes entre ellos: los Santángel, Sánchez y Caballería. Entre estas familias hubo algunos perseguidos por la Inquisición, entre otros motivos, por haber intentado oponerse a que el siniestro tribunal se introdujese en Aragón, contrariando los fueros y las libertades de aquel reino. ¿Mas no será ese mismo cerco de altos funcionarios conversos el que algún día, con textos a la vista, contribuirá a explicar realmente cómo Fernando el Católico pasó, casi sin transición, de una política tolerante a otra de cerrada agresividad? ¿No eran tales bruscas sacudidas muy peculiares de la psicología de los conversos? ¿No era después de todo Fernando el Católico un descendiente de conversos por parte de su madre?

[1] M. Serrano y Sanz, *o. c.*, págs. cxc-cxci.

CAPÍTULO XI

RESULTADOS REFLEJOS DE LO ANTERIOR

El cristiano ibérico llegó al año de 1500 con firme conciencia de haber alcanzado la plenitud de su existir, por el mero hecho de no ser moro ni judío y de haberlos superado a ambos. Su sentimiento de elevación y suficiencia nació y se estabilizó en 800 años de un vivir sin análogo en la Europa occidental. Españoles y portugueses se desbordaron por el mundo a fin de hallar marcos en donde encuadrar su conciencia de señorío. No fué el Estado, sino personas que luego se sometían a él, quienes realizaron las grandes y decisivas empresas (conquistas de Méjico y Perú), y por lo mismo la expansión española no fué como la de Roma. Ésta ajustaba las tierras de los vencidos dentro de instituciones estatales en las que se aunaban el imperio, la ley y la religión, en tanto que en España surgió, desde el comienzo de las empresas ultramarinas, el pleito de si tales conquistas eran o no legítimas, y el rey, la iglesia y los particulares mantuvieron largas disputas acerca de sus respectivos derechos. Ni siquiera dentro de la Península Ibérica llegó a establecerse una unidad efectivamente objetivada como un correlato del poder trascendente de los reyes. Felipe II reinó sobre una Península desunida en cuanto a sus intereses mundanos e inmediatos y sin solidaridad en cuanto a quehaceres creadores y progresivos, con lo cual se explica que en seguida de aflojarse los lazos invisibles que los ligaban con la monarquía, Portugal, Cataluña, y hasta Aragón, procuraban disgregarse del conjunto peninsular.

Las gentes de la Península (por lo menos bicéfala) no salieron al mundo a realizar planes estatales sino a satisfacer afanes. Consistieron éstos inicialmente en ambición de riquezas (buscar especias y oro según el modelo veneciano); en cultivar el proselitismo

religioso como una réplica al imperialismo espiritual de los musulmanes; y, en fin, en algo exclusivamente hispánico, en el ansia de señorío de la persona en una forma desconocida hasta entonces, en el afán de "ganar honra".

No aspiraron aquellos hombres a aumentar o fomentar las cosas o los saberes en torno a ellos mediante actividades económicas, técnicas o discursivas; vivieron, ante todo, para atraer a sí un halo de prestigio social adecuado a la calidad que de antemano asignaban a su persona, a su hombría. "Los nobles varones deben buscar la vida e ir de bien en mejor... y procurar de ganar honra", según escribió Bernal Díaz del Castillo [1], reflejando el sentir de cuantos salieron a guerrear y poblar tierras. Se trataba de "buscar la vida", o sea, de hallar una manera de realizar la que ya se poseía, adquiriendo la honra debida a la casta dominante.

En 1492 sentía Antonio de Nebrija que la lengua castellana había alcanzado la cima de su grandeza, tanto, que "más se puede temer el descendimiento de ella que esperar la subida" [2]. Nebrija equiparaba el encumbramiento del castellano con el supremo nivel alcanzado por el hebreo, el griego y el latín a través de la Biblia, de "la muchedumbre de poetas, oradores e filósofos que pusieron el colmo, no solamente a la lengua mas aún a todas las otras artes e ciencias" griegas, y gracias a "la copia e deleites de la lengua latina: Tulio, César, Lucrecio, Virgilio, Horacio, Ovidio, Livio..." Con segura audacia escribía Nebrija: "lo que diximos de la lengua hebraica, griega e latina, podemos *muy más claramente* mostrar en la castellana", fundándose en las obras de Alfonso el Sabio en las que "comenzó a mostrar sus fuerzas la lengua". Las *Partidas*, la *General Estoria* y los "muchos libros trasladados de latín e arábigo" constituían el único mencionable haber cultural del castellano en 1492, aunque Nebrija parangonara su lengua con las de la Antigüedad, no precisamente por eso, sino por haberse extendido por Aragón, Navarra e Italia, "siguiendo la compañía de los infantes que enviamos a imperar en aquellos reinos". La grandeza de la lengua, por consiguiente, arrancaba no de ella misma, sino del arrojo imperial que la sostenía: la unidad de España y la expansión por

[1] *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, cap. I.

[2] Prólogo de la *Gramática castellana*, 1492.

el extranjero de sus armas victoriosas. La conciencia del poder político se equiparaba así con el reconocimiento de los universales valores expresados en hebreo, latín y griego. Los castellanos sentían su lengua como una cumbre por sentirse señores y por haber impuesto a otros hombres su señorío, es decir, por motivos inseparables de la conciencia de estar existiendo personalmente en forma muy valiosa, y no por la altura de unos valores objetivados en obras desligables de quienes las hubiesen producido. La grandeza de la lengua consistía en el hecho de su expansión y en la creencia de haberse de expandir todavía más: "después que V. A. metiesse debaxo de su yugo muchos pueblos bárbaros e naciones de peregrinas lenguas..., entonces por esta mi Arte *podrían* venir en el conocimiento" del castellano. El autor compuso su *Gramática* no por fríos motivos científicos; se determinó a ello *en vista de un futuro espacial e imperial*, llevado de su creencia y confianza mesiánicas en una reina "en cuya mano e poder, no menos está el momento de la lengua, que el arbitrio de todas nuestras cosas".

Nebrija, estudiante en Bolonia por espacio de diez años, no fué un humanista a la manera italiana, sino a la española, y según una forma de vida que, como la hebreo-islámica, dependía de la creencia en un futuro, y no de la construcción de un presente que fuera sedimentándose en realidad lograda, pasada. La persona semítico-hispana no se escinde entre su existir y su saber, entre un yo lanzador de conocimientos juiciosos y unas construcciones objetivadas, a la postre desligadas de aquél. El semita vivió en el *será* de su esperanza, en la profecía, en la fórmula islámica de "Alá sabe lo que es verdad", en el mesianismo, en un más allá temporal y espacial, en un proceso que no llega a metas separables de la actividad de que son fin. El buscador de realidades ciertas en el presente es, por fuerza, un sembrador de pasados cognoscibles, ilustres y fecundos, que van quedando al dorso de la existencia del pensador. Muy al contrario de eso, quien pende del futuro de su creer y de su esperanza no se hace problema de su existir actual, no se queda solo consigo mismo en un estado de inquisitiva y docta ignorancia, sin dar nada por creído o sabido. El mundo circundante aparece así como un todo sólido y opaco, dado de una vez para siempre como meta y posible botín para la voluntad y la esperanza, no para el

análisis reflexivo. En tal situación, el ánimo se tensa y el ímpetu se acrece en la medida que uno se siente asido a la firmeza del propio existir, nunca despojado de nada que, para llegar a ser, tenga que separarse de la conciencia plena de mi vivir. El teorema de Pitágoras, una vez hallado y expresado, no necesita del vivir de su inventor. El famoso "pienso, luego existo" implica ineludiblemente esto otro: "el pensar se va decantando en estructuras absolutas y válidas a espaldas del existir mismo", ya desintegradas de él. Si la suma creencia lleva a la ignorancia, el sumo pensar (o el mero vivir objetivándose en cosas y aportaciones exactas) conduce a ese tipo de hombres sin más realidad que la de su propio pensamiento.

El creyente en el futuro —ese tipo tan desdeñado por las luces de la razón postrenacentista— sería como un creador en continuo "status creandi", prometedor y providente respecto de toda posibilidad, sin llegar a posarse en ninguna de ellas. Ese tipo de creyente tendría tal vez más similitud con el Dios bíblico que el hombre renacentista, ufano de su omnipotencia y aspirante a imitar y suplantar a la divinidad con las construcciones espirituales de su razón, absolutas, seguras y no necesitadas de la tutela de una providencia [1].

El Dios de la Biblia y el del Islam (ya lo hemos visto) serían como artistas que nunca dieran totalmente de mano a sus obras, como acabadas y perfectas. El hombre creado de la Biblia resultó fallido una y otra vez, y hubo de ser rehecho y salvado de su mala existencia por el Dios cristiano. El hombre islámico y cuanto para él existe son un perdurable ensayo en el cual se ejercitan sin cesar los dedos de su creador; su ser y su verdad no se lograrán sino en el momento de reintegrarse a su punto de origen, cuando retorne a la intemporalidad de lo eterno. Sólo el griego, entre los antiguos, y su continuador, el racionalista europeo, pretendieron alcanzar la segura y absoluta verdad del ser.

Nos hemos referido, más de una vez al carácter condicionado y

[1] Escrito lo anterior hallo el siguiente pasaje de Hegel: "Según esto ha de tomarse la Lógica como el sistema de la razón pura, como el reino del puro pensar. Este reino es la verdad sin envolturas, en y por sí misma. Puede por consiguiente decirse, que este contenido es la exposición de Dios, tal como él es en su eterna esencia, *antes de la creación de la Naturaleza* y de *un Espíritu finito*" (*Wissenschaft der Logik*, Stuttgart, 1928, págs. 45-46).

aplicado del saber islámico y judío durante la época que nos interesaba; salvo raras excepciones, la pura teoría les fué extraña[1]. Su saber se conectaba con los menesteres de la vida, con la religión, la conducta moral, la política, la agricultura, la industria, en suma, con la necesidad de sostenerse y de prosperar. Vimos también que el florecimiento de los saberes judíos en España, antes del siglo XIII, no fué espontáneo sino determinado por la cultura árabe. Más tarde el hispano-judío se interesó en técnicas y tareas aptas para mantenerlo prestigiosamente elevado respecto del cristiano dominador, el cual, por lo mismo, hubo de mirar como desdeñables e impropios de él los trabajos de aquellas castas a la vez ilustres y sometidas —*a las que debía, por otra parte, su idea y su sentimiento de que sólo el futuro del más allá y la confianza en el ser de personas y cosas, tenían validez para un hombre cabal dentro de su integridad inmanente-trascendente.* En esa base y creencia vitales coincidieron aquellos tres pueblos, orientados hacia un mismo horizonte, no por espontáneamente sentido menos metafísico. La realidad es entonces lo que será y lo que debe ser, conexos sin resquicio con la existencia dada y total de la persona. El mundo es lo que llevo en mi creencia y en la firme seguridad de mí mismo, y nada más. La realidad del presente cuestionable, *hic et nunc*, no importa; es un velo, tenue o espeso, que encubre el más allá[2].

[1] Dada la índole voluntariamente limitada de mi estudio, no puedo entrar en el análisis de la peculiaridad irania o persa dentro del Islam. Persas fueron, entre otros, Avicena y Albatenio, y persas son las representaciones naturalistas de personas, animales y cosas en bellísimos manuscritos bien conocidos. ¿Hay alguna conexión entre el cultivo de la ciencia desinteresada y ese intento de representar la realidad como un ser acabado y suficiente, y no como fenómeno abierto y deslizante? Los entendidos en iranismo conocerán lo que yo ignoro. Mi propósito es contemplar la proyección del semitismo en la vida hispánica, y nada más.

[2] La conclusión a que me ha llevado el examen interno del vivir hispano halla buen apoyo en el estudio de Hans von Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927, que conozco a través de las referencias de Xavier Zubiri en su ensayo *Sobre el problema de la filosofía (Revista de Occidente,* 1933, CXVIII, págs. 94 y sigs.). "Para el griego, su tribu, su *polis,* es un momento de la naturaleza. Para el hebreo, en cambio, la naturaleza es el teatro de la existencia de su pueblo... De aquí que el hebreo vea el mundo a través de los modos de su existencia personal. Los «otros» no son simplemente «otros», son «prójimos»,

El texto de la nota anterior adquiere pleno sentido para nosotros si ampliamos al Islam y a España lo que von Soden y Zubiri dicen del pueblo hebreo. Las páginas anteriores hacen de esta ampliación una necesidad. El cristianismo español —tal como se pone de manifiesto en la época posterior a la expulsión e intensa absorción del elemento judaico—, está más lleno de resonancias hebraicas que del logos evangélico de cuño griego, y por lo mismo es radicalmente distinto de la religión europea. La escatología del teatro español —para citar un ejemplo decisivo—, es de raíz tan semita como las metáforas de su estilo poético, como la figura de Don Juan, como el Enrico de *El condenado por desconfiado* y centenares de otros fenómenos, que salen a la vista en cuanto nos decidimos a contemplarlos bajo una luz adecuada. Estamos en un mundo en que la mejora de los valores, si ésta acontece, es ocasionada por un "advenimiento" y no por un progreso, no por un devenir. Por lo mismo, tal vez, la lengua española carece de palabra para expresar la idea

esto es, próximos o lejanos. Para el hebreo siempre fué cuestión, como se ve aún en la parábola evangélica, quién sea el prójimo, no en el sentido de quién sea el otro en abstracto, sino *mi* prójimo. Con ese prójimo se puede contar o no en la vida, es fiel o infiel a su palabra, se puede apoyar, fundar o no uno en ella. A este apoyar o fundar llamó el hebreo *aman*... De aquí procede la palabra *emunah*, que quiere decir firmeza, seguridad. La firmeza del amigo en la palabra que ha empeñado, en las muestras de afecto que me da, me autorizan a llamarle *verdadero* amigo. La verdad se presenta así al hebreo como fidelidad, cumplimiento de una promesa, veracidad. De aquí que el hebreo, viviendo entre las demás cosas, las ha visto a todas como promesas: para el hebreo la piedra no «tiene» dureza, no «es» dura en el sentido que el griego daría a estas palabras. La piedra, por eso que llamamos dureza suya, se le presenta como permaneciendo firme en el futuro, comportándose sólidamente en él. La piedra «es» dura, significa: la piedra permanecerá. La verdad no es así un atributo del presente, sino una promesa del futuro, lo mismo tratándose de hombres que de cosas... La verdad pertenece no a un presente, sino a un porvenir. El órgano de la verdad no es el logos como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en que serán como ofrecen ser. La verdad se percibe en confianza, en esperanza... Lo que las cosas son, su destino, será transparente cuando llegue la consumación de los siglos... Ante el mundo el griego dice «es», y el hebreo dice «así sea» (amén). En lugar de la visión del todo que el griego llamó *theoría*, tenemos aquí otra visión del todo esencialmente distinta: la *escatología*". Sería preciso citar varias páginas más de Zubiri, pero el lector las hallará fácilmente.

de "devenir", y nada hay en ella originariamente que corresponda al francés *devenir*, alemán *werden*, etc., porque la realidad de su mundo ha sido construída desde otras ideas. Una cosa "se vuelve" esto o aquello, mas no progresa ni deviene al hilo de las ideas del hombre, pues el presente es una creación de la posteridad y no al revés, según ha acontecido en la fe progresista del siglo XIX. Quien haga la historia semántica de *volverse* y *hacerse* confirmará esta manera de enfocar su sentido.

Dirijamos ahora nuestra mirada hacia atrás. Los iniciadores de la Reconquista —gallegos, astures, cántabros, navarros y aragoneses pirenaicos— carecieron de guías esclarecidos que los dirigiesen. No tuvieron otra unidad sino la del común propósito de sus ataques contra la muslemía del Sur, aunque esa misma unidad estuvo contrarrestada por las pugnas transversales de unos cristianos contra otros. Lejos de ellos habían quedado los centros de la cultura tradicional tanto en España (Hispalis, Toletum, Caesar Augusta) como en el extranjero (Irlanda, Inglaterra, Bizancio, etc.). El hispanocristiano de los siglos VIII, IX y X fué labrándose su vida a lo largo de los caminos que le ofrecían la debilidad ocasional y la superioridad constante de la tierra islámica. Sostenido por la confianza en el más allá celestial y por el incentivo de la riqueza mora, el cristiano avanzaba hacia la movediza frontera, la cual determinaba sus actos y moldeaba a la vez el ánimo del combatiente. Trescientos años en continuo riesgo son muchos años. Vivir en la esperanza de la tierra próxima, para que en ella hubiese "prójimos", y en la confianza de Santiago y de San Millán hizo sentirse al cristiano tan fuerte, tan señor y tan "culto" como su poderoso enemigo cuyo ánimo descansaba asimismo en una confianza, en el "si Dios quiere" (ojalá) de los musulmanes y en el "así sea" (amén) de los judíos.

Indice de la falta de adhesión a un presente fué la ausencia de una capitalidad que sirviera de centro estable a todos los cristianos, pues las vidas se abrían hacia la inseguridad de un futuro y no ahincaban en la certeza construída de un presente. El racionalista francés inició su historia desde la fijeza de su capital París, mientras las cortes hispanas fueron varias e inestables hasta 1560. Prevaleció el ánimo migratorio y fronterizo de quienes existían en y para el

más allá sobre la tierra-campamento de su historia, "campeando" la del vecino, fuera moro o cristiano. El reconquistador-campeador vivió pendiente de la llamada bélica, del *apellido* que lo lanzaba hacia un lejano horizonte [1]. Lo único fijo e inconmovible en él fué la vivencia de ser persona, sede y punto de arranque de una misión, es decir, la convicción de existir para algo. Se nacía a la vida con la certidumbre de ser ya lo que había que ser; el resto era cuestión de tiempo y de confianza, lo mismo que el hijo del noble esperaba llegar a serlo plenamente cuando alcanzase la edad de vestir armas. La base de la existencia hispana consistió en ser hija de Dios o hija de algo. Para magnificar el propio existir bastaba embarcarse en la nave del destino, rumbo a un más allá abierto para todos: "ventura te dé Dios que saber no te hace falta". De ahí emergen la firmeza del sentimiento personal y el democrático popularismo de la gente hispana, fundado en una constitución, que, como eterna, nunca fué escrita, y por lo tanto escapa a la ingerencia de las ideas lógicas. El democratismo español representa el polo opuesto de la democracia basada en "los derechos del hombre", algo que al español no le entró nunca ni en su cabeza ni en su vida.

Ocioso es decir que los contenidos de la historia hispánica no han sido los del pueblo de Israel, aunque sea a la vez innegable que, para semitas e hispanos, la busca de la verdad sólo fué auténtica y eficaz cuando afectaba a la vivencia de la persona, a la conciencia y a la conducta de su vivir. La famosa medicina de los judíos se ocupaba más de evitar los males por venir que de sanar las dolencias presentes; su saber de los astros no tendía a manifestar la estructura del universo, sino a averiguar cómo aquéllos influían en las vidas de las gentes. Los españoles realizaron trabajos titánicos y bellísimos en los países que descubrieron y colonizaron con miras a honrar su creencia, y a honrarse a sí mismos como hijos de Dios y como hijosdalgo "por natura". Dejaron a otros el cuidado de descubrir las propiedades físico-químicas de la cocaína y la quinina americanas, o el cultivo de la patata, dado que seme-

[1] He ahí el sentido vital de la palabra *apellido* 'nombre', peculiar del español, surgida de circunstancias exteriores a la persona, de la llamada para cumplir la misión de todos y cada uno. El nombre del español también señalaba hacia el más allá de su futuro.

jantes tareas no interesaban a aquellos buscadores de eternidad.

Tuvo que ser así la situación del siglo XVI, como resultado de lo exiguo (por no decir nulo) del pensamiento religioso y científico entre los hispano-cristianos de la Edad Media [1].

Lo que no faltó, en cambio, fueron propagandistas de la fe como Santo Domingo de Guzmán y San Vicente Ferrer, interesados en aplastar las creencias islámica y judía, en alianza con un pueblo ávido, sobre todo, de tomar posesión de la riqueza de los hebreos. Monarcas y nobles vivieron asediados durante más de dos siglos por el villanaje y por los frailes, que a la postre triunfaron. Como valores indiscutibles quedaban en pie, a fines del siglo XV, el ímpetu voluntarioso y la nuda conciencia de estar existiendo. Mas lo cierto es que sin el "Deus ex machina" de las riquezas de América, España ni habría podido

[1] Nada hubo comparable a San Bernardo, a Eckhart, Escoto, Santo Tomás, Bacon, Ockham o San Anselmo. Ya digo en otro lugar que Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI no encontraba en los siglos medievales, como dignos de mención, sino la astronomía de Alfonso X (que era judía o árabe) y a Averroes y Avempace. Cuando un siglo antes tuvo Fernán Pérez de Guzmán que hacer inventario de la sabiduría hispánica, recuerda a Séneca y Lucano,

> e de Avén Ruiz, pagano,
> nos place su Comentar,

o sea el *Comentario* de Averroes a las obras de Aristóteles. Y añade:

> Si del sabio egipciano
> Rabí Moysén [Maimónides] que el *Moré*
> escribió contra el *Boré* ['Hacedor'],
> se recuerda el reyno hispano,
> bién verá que non en vano
> otra Atenas llamé
> a Córdoba, e me fundé
> sobre cimiento muy llano.
>
> (*Loores de los claros varones de España* en *Nueva Bib. Aut. Esp.*, XIX, 738)

Averroes y el autor de la *Guía de los turbados* son los únicos filósofos citables para Pérez de Guzmán. Habla por sí sola la mutación hispánica del nombre Averroes en Avén Ruiz, como también le llama Juan de Mena en el proemio de su *Ilíada en romance* (GALLARDO, *Ensayo*..., n. 3.014). Es significativo que al celebrar las glorias de Córdoba (en este proemio y en la Glosa a su *Coronación*, copla 37), Mena, converso, no diga palabra de Maimónides, a diferencia de Fernán Pérez de Guzmán, y aun a diferencia de sus propios comentadores, Hernán Núñez y el Brocense.

sostener su imperio europeo, ni siquiera afirmarse como nación dueña de sí.

CASTAS MÁS BIEN QUE CLASES

La ayuda del judío había sido inapreciable. Viviendo como intermediario entre moros y cristianos, presentaba un aspecto "occidental" imposible en el musulmán. Ducho en lenguas, trabajador, andariego y siempre alerta, engranó racialmente con el cristiano mucho más que el moro, a despecho del esfuerzo tardío de las leyes y de las matanzas para impedirlo. Mas la especialidad de sus tareas, inaccesibles y desdeñables para el cristiano, lo convirtieron en una casta, ya que su creencia discrepante impedía un enlace orgánico y gradual de aquellas tareas con las de los cristianos, quienes en realidad formaban también otra casta, no otra clase. La tan ponderada tolerancia de los siglos medios, la convivencia de tres credos incompatibles, impidió la vigencia del régimen gradual del feudalismo europeo —labriegos, artesanos, nobles, clérigos. España se desarticuló en tres gradualismos, independientes unos de otros, y ahí yace el motivo de la ausencia de una sociedad feudal [1]. Si según hemos visto, todavía en el

[1] El orden musulmán se expresa en textos como el siguiente: "El mundo es huerto, e el su valladar es regnado, e el regnado mantiénese por las leyes, e las leyes establécelas el rey, e el rey es pastor, e mantiénese por la caballería, e la caballería mantiénese por el haver, el haver ayúntase del pueblo, e el pueblo es siervo de la justicia, e por la justicia endereçase el mundo" (*Buenos proverbios*, cap. XIII, edic. H. Knust, pág. 276). Textos análogos en *Poridad de poridades*, y en las *Partidas:* "El regno es como huerta, et el rey como señor della, et los oficiales del rey que han de judgar et de seer ayudadores a complir la justicia, son cómo labradores; et los ricos homes et los caballeros son como asoldados para guardarla, et las leyes et los fueros et los derechos son como valladar que la cercan, et los jueces et las justicias son como paredes et setos, porque amparan que non entren hi a facer daño" (II, X, 3). Para textos árabes con la misma idea, ver Knust, pág. 227. Este orden descansa sobre un esquema plano, no vertical, y lo sintió muy bien el que escribiera este trozo de las *Partidas* al insistir sobre los símbolos *valladar, paredes, setos,* y no sobre nada como "pirámide", o edificio que habría sido lo cristiano y lo feudal. Nótese como este orden fluye por una superficie plana, en encadenamiento de arabesco, en espacios que se integran en cerrazones que se abren para que el espíritu mundano-divino y divino-mundano siga corriendo y remansándose en un infinito proceso.

siglo XIV había moros y judíos que tenían castillos por el rey, ¿qué sociedad bien engranada iba a organizarse sobre tal base?

Pero no es sólo el hecho material de haber bailíos hebreos en Aragón, o alcaides moros y judíos en los castillos de Castilla, lo que impidió la articulación feudal de España, sino que ese hecho es simple aspecto de la forma de vida a base de creencia, y no de pensamiento objetivado. El sentimiento de casta se le desarrolló al cristiano a medida que la convicción de estar situado en su creencia iba determinando su forma de vida y sus funciones sociales. La tolerancia, la ocasional simbiosis de las creencias, cuadra bien con haber iniciado su vida el hispano-cristiano a caballo sobre su creencia, el caballo de Santiago (los francos iniciaron su vida francesa *definiendo* las respectivas funciones del papa y del emperador, *determinando* qué poderes divinos competerían en lo futuro a los reyes de Francia). Insistimos en la necesidad de no confundir el actual concepto de tolerancia con el de los hispano-cristianos, de no aplicar a un fenómeno histórico el concepto-categoría de otro. No tiene igual sentido el que un rey castellano tuviese un ministro de hacienda judío y el que haya ministros judíos en los gobiernos de ciertos países actuales. Estos países no fundan ya sus vidas en una creencia transhumana, sino sobre normas racionales convertidas en usos políticos, que sirven de sostén a creyentes y a no creyentes en el otro mundo. El lugar del creyente lo ocupa ahora el ciudadano, un concepto de la filosofía política del siglo XVIII inexistente en la Edad Media. Había funcionarios judíos en las cortes medievales como imitación cristiana de la teología musulmana, la cual aceptaba la multiplicidad de creencias como expresión de la voluntad divina. Los cristianos formularon también ese principio en sus leyes, lo aplicaron en su vivir, y, a la vez lo contradijeron con otras disposiciones legales[1]. La vida cristiana fué por tanto un híbrido engendrado por una costumbre inevitable y por una voluntad legal del todo estéril. Lógicamente, esa contradicción es una insensatez, pero como así vivieron los reinos cristianos durante más de cinco siglos, sería pueril contentarse con tal fácil calificativo

[1] Dicen las *Partidas:* Se permitía vivir a los judíos junto a los cristianos, "porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre, e fuesen remembranza a los omnes que ellos vienen del linaje de aquellos que crucificaron a N. S. Jesucristo" (VII, 24, 2).

y valdría más pensar que la forma de vida consistió en un fatal compromiso entre dos creencias, entre creer que el judío era deicida y creer que su aceptación era legítima. La sinagoga era también casa de Dios según las *Partidas.*

Mas al mismo tiempo el judío se convirtió en propiedad del rey, por ser la creencia cristiana superior a la del hebreo. El cristiano se creyó superior no en virtud de los mismos principios de la nobleza feudal, o sea, de la convicción de estar haciendo lo que el villano ni sabía ni podía ("noblesse oblige"), sino por hallarse en posesión de una creencia mejor, con lo cual es explicable que surgiese un sentimiento más de casta que de clase. La clase social objetiva su rango en los contenidos de su función y de sus tareas; la casta lo integra en la mera conciencia de su existir, y a la larga, todos los hispano-cristianos acabaron por sentirse una casta superior por el hecho de ser cristianos, y no moros ni judíos. La forma de su vivir diario fué por consiguiente, igual a la de su creación literaria: un "integralismo", de raíz islámico-judía que sirvió de común denominador vital a moros, a judíos y a cristianos.

La fecundidad explicativa de este enfoque de nuestros fenómenos será considerable. Las dos castas sometidas no enlazaban con la superior a través de los valores que producían o creaban; lo hecho por artesanos, negociantes, industriales, sabios, etc., nacía ya mancillado por el hecho de venir de las castas inferiores; servía para satisfacer necesidades concretas, pero no se convertía en un fondo de valores socializables, con un lugar determinado en la sociedad. El producto era bueno, pero sus productores *no se convertían en una clase social* legitimada, ni recibían la estima relativa a que eran acreedores [1]. La producción de riqueza no fué entonces índice de valor para la casta cristiana, que necesitaba y al mismo tiempo desdeñaba el dinero. De no haber sido así, el hermetismo de la casta se hubiera roto y las castas infieles se habrían infiltrado en la de los señores con daño para su existencia como tal casta. Las tareas sociales tuvieron que diversificarse, no según su valor objetivo, sino de acuerdo con la casta

[1] Una obra como el *Livre des métiers*, de Etienne Boileau (primera mitad del siglo XIII), en donde los menestrales aparecen ocupando en París el lugar que les correspondía, es cosa impensable en Castilla. De haber existido, habría sido cosa de moros o judíos.

que lo creaba. Eran moros el *alfayate*, el *alfageme*, el *harriero*, el *albañil*, el *alarife*, el *almotacén*, el *zapatero*, etc. Eran judíos el *almojarife*, el médico, el boticario, el *albéitar*, el comerciante, el astrólogo, el truchimán, y todo lo demás que ya sabemos. El cristiano era todo eso en proporción mínima, y su meta fué ser hidalgo o eclesiástico. Fuera de tal marco quedaba la masa informe del villanaje cristiano, exprimido por nobles, eclesiásticos y judíos; en él fermentaron siempre los anhelos de ascender a la hidalguía mediante el esfuerzo bélico y de realizar su posibilidad de incorporarse a la casta dominadora y señorial [1]. Comprendemos ahora el largo alcance de la expresión: "O corte, o cortijo", o de aquel otro dicho: "Iglesia, o mar, o casa real". Se aspiraba a ser gestores directos de la creencia, a emprender la aventura que condujese al señorío, o a disfrutar estáticamente de una función pública, real, descansando en la conciencia de ser hidalgo y no plebe.

El prurito de hidalguía —por enojosos que fueran sus resultados y por mucho que lo censuraran algunos españoles—, no se puede explicar como simple efecto de la haraganería y la arrogancia, aunque es comprensible que desorientara la presencia de tal fenómeno en una sociedad europea. El hidalguismo no fué un producto híbrido de la ignorancia y de la fantasía, sino resultado inevitable de vivir durante siglos bajo el horizonte ineludible de la creencia y del esfuerzo. La noción de casta —casta de hidalgos— surge ante nuestra vista.

1 Decía el cordobés Juan Ginés de Sepúlveda: "En nuestra Córdoba se desatiende el comercio, y se considera distinguidísimo sobresalir en armas. Y así, después del cuidado de la familia, la mayor preocupación es la de la agricultura, trabajo muy honesto y próximo a la naturaleza, que suele endurecer el ánimo y el cuerpo, y prepararlos para el trabajo y para la guerra: hasta tal punto, que los antiguos prefirieron la labor del campo a los negocios, y los romanos sacaron de la ariega a muchos cónsules y dictadores... No nos preocupemos, pues, si por el momento Córdoba posee ciudadanos más fuertes que opulentos" (*De appetenda gloria*, edic. de Madrid, 1780, IV, 206). Otro escritor del siglo XVI, Alejo Vanegas, nota que "si no tuviesen por deshonra el oficio de mecánico, allende que represarían el dinero en su tierra, que para comprar las industrias de las otras se saca, excusarían muchos pecados" (*Agonía y tránsito de la muerte*, en *Nueva Bib. Aut. Esp.*, XVI, 174). Escribe Juan Martí en 1602: "El no ser inventores no viene sino de no tener los entendimientos mecánicos, sino liberales, más aplicados a las armas que a ser ingeniosos" (*Guzmán de Alfarache*, en *Bib. Aut. Esp.*, III, 370).

Inverso, aunque análogo en su esquema vital, fué el caso de los hispano-hebreos encastillados igualmente en su creencia. Su razón de existir yace también en su religión, lo mismo que para los hispano-moros, y a ella no podían renunciar a menos de extinguirse. Vida noble, vida técnica y vida laboriosa: las tres existieron en España en forma muy alta, y "teóricamente" no había motivo para que no engendrasen una nación "normal". Mas eso que se llama vida humana posee sus leyes, y hay en ella elementos y estructuras que se repelen unos a otros. Lo que cada una de esas tres castas producía como valor objetivado, era inasimilable para las otras; lo que había de personal, de conciencia creyente en cada una de ellas, eso sí se intercambió dentro de aquellas almas enemigas. El judío se impregnó de obsesión nobiliaria, y el cristiano se dejó ganar por la tendencia inquisitorial y defensiva, por la idea de la limpieza de sangre, y hasta inventó judaicamente la categoría histórica del "cristiano viejo", en oposición al nuevo, al descendiente de moros y judíos.

El hispano-cristiano comenzó a ser alguien gracias al maná de la creencia santiagueña, y fué ganándose la tierra con un ánimo bélico, desconocido del judío. Al triunfar, los mejor dotados entre ellos, encontraban en la actitud dominadora el único modo de sentirse elevados sobre moros y judíos, cuyas actividades (trabajo, técnica, ciencia) se identificaron con el hecho de vivir vencidos y humillados quienes las practicaban. El cristiano se habituó a prescindir del contacto con las cosas y de la necesidad de modificarlas, porque ni eso entraba en su forma de vida ni era exigido por la gran tarea de conquistar la tierra y organizar su Estado; aportó a tal empresa coraje magnífico y dignidad señorial; el resto corrió a cargo de Santiago, de los frailes franceses, de los genoveses que construían galeras, de los moros que labraban moradas y fortalezas, de los judíos que sabían de oficios, de curar dolencias, de allegar dineros para adquirir las cosas necesitadas por reyes, señores, clérigos y "omes buenos" de las ciudades. La urgencia de conseguir moneda explica que el judío apareciera siempre en las candilejas de la historia. El apego, más tarde, a los metales preciosos de América no se debió al predominio de ninguna doctrina económica: fué meramente el aspecto tomado en el siglo XVI por la necesidad de obtener, por medios indirectos, las cosas imposibles de crear, desde las agujas hasta los tejidos de gran precio. Las personas

destacaban entonces como altos monolitos sobre un desierto de realidades útiles y tangibles, las cuales España y el mundo hispánico continuarían importando hasta la época actual.

Por otra parte, conviene insistir sobre el hecho ya notado de haber surgido la historia hispánica en las regiones menos pobladas y romanizadas de la Península. No basta con observar tal fenómeno; debemos injerirlo en la textura de la vida subsiguiente, no basada sobre Hispalis, Toletum, Caesar Augusta o Tarraco, sino sobre Gallaecia, Cantabria y el Pirineo aragonés. Imaginemos que un cataclismo asolara a los Estados Unidos y a la Argentina y que la historia futura tuviera que iniciarse en Nevada, Utah o Arkansas, y no en el Este, en Chicago o California; en Jujuy, en el Chaco y en el Neuquén, y no en Buenos Aires y Rosario. La comparación no es del todo exacta, pero revela algo de lo que pensamos. A consecuencia de un cataclismo así quedó casi totalmente destruída la contextura romano-germánica de España, y sobre sus restos —valiosos sin duda— se alzó la conciencia de humanidad hispánica, expresada por primera vez en la épica [1]. El resultado de semejantes circunstancias sería a la larga una de las más valiosas y originales civilizaciones de Europa, y unas vidas llenas de problemas y de angustias que adquieren validez universal al expresarse artística y moralmente.

La historia se reviste así de sentido y se explica a sí misma. Para el hispano-cristiano la paz nunca fué productiva. Con gran tino escribía Juan de Lucena en 1463: "La casa está sin ruido, cuando los puercos son al monte... ¡Qué gloria de rey, qué fama de vasallos, qué corona de España, si el clero, religiosos y sin regla, fuesen contra Granada, y los caballeros con el rey errumpiesen en África!... *Mayor riqueza sería crescer reinos que thesoros amontonar*" [2]. El cristiano, dentro de casa, se sentía sin nada que hacer y alborotaba el reino. Conquistada Granada, sin embargo, el gran humanista Juan Ginés de Sepúlveda sentía el peligro de que al español le faltase tarea adecuada:

Según los filósofos, la naturaleza, para avivar sus virtudes,

[1] El *De laude Hispaniae* de San Isidoro habla de la tierra y de los productos de España, pero nada trasluce sobre el alma de sus habitantes que sirva para caracterizarlos.

[2] *De vita beata*, en *Bibliófilos Españoles*, págs. 126 y 166.

dotó a los hombres de cierto fuego interior que, si no se atiza y pone en acción, no sólo no luce, sino que languidece y a veces se apaga. Por eso a veces me vienen dudas de si no habría sido mejor para nosotros que se mantuviera el reino moro de Granada, en lugar de hundirse completamente. Pues si bien es cierto que extendimos el reino, también echamos al enemigo más allá del mar, privamos a los españoles de la ocasión de ejercitar su valor, y destruímos el motivo magnífico de sus triunfos. De ahí que tema un poco que, con tanto ocio y seguridad, el valor de muchos se debilite [1].

Por lo visto, las tareas bélicas de la España de Carlos V no eran suficientes para Sepúlveda. Tal idea, extraña a primera vista, no fué aislada ocurrencia, pues la vuelvo a hallar en Fray Alonso de Cabrera, predicador de Felipe II:

> Nuestros abuelos, señores, se lamentaban de que Granada se hubiese ganado a los moros, porque ese día se mancaron los caballos y enmohecieron las corazas y lanzas, y se pudrieron las adargas, y se acabó la caballería tan señalada de Andalucía, y mancó la juventud y sus gentilezas tan valerosas y conocidas [2].

España, caso único en la historia de un pueblo, tenía conciencia vivísima de que su existir era un hacerse y un deshacerse. El rey Fernando el Católico, buen conocedor de su pueblo, le propuso la tarea bélica y señorial que aquél anhelaba y de que sólo era capaz. Vinieron luego las grandes empresas de América y de Europa, y la nación no se sintió fecundada ni satisfecha con ellas, según nos dicen (entre otros que holgaría citar) Sepúlveda, el Padre Cabrera y . . . Cervantes, testigos muy calificados. Quevedo renegará luego de la con-

[1] Diálogo llamado *Gonsalus seu de appetenda gloria*, XXVI. Dice también Ambrosio de Morales en su prefacio al *Razonamiento sobre la navegación del Guadalquivir* de Hernán Pérez de Oliva: "Córdoba estaba en aquel tiempo [hacia 1520] como medio despoblada, desde que, acabándose la conquista del reino de Granada, le faltaron los continuos exercicios de la guerra, en que sus naturales muy honradamente se entretenían".

[2] *De las consideraciones sobre todos los Evangelios de la Cuaresma*, 1601 (en *Nueva Bib. Aut. Esp.*, III, 60). Qué excelente perspectiva la de ese texto para situar en ella el comienzo del *Quijote*.

quista de América; Gracián tendrá la impresión de hallarse en un mundo vacío, lo mismo que los ascetas, los autores de novelas picarescas y el teatro de Calderón. ¿Cómo fué posible tan asombroso hecho?

Mi idea de las castas, sin engranajes objetivos, tal vez lo explique. La casta dirigente creyó poder vivir sola, aferrada a su creencia y a su sentimiento de ser superior, y notaba el "vacuum" irremediable en que estaba sumida al intentar salir de su encerramiento personal. En torno a ella nada existía, porque sin pensamiento y sin trabajo la realidad quedaba muda e inerte. Asido al nimbo de su creencia, confiado en sí mismo y ansiando expresar lo sentido por su alma, el español se lanzó a henchir el planeta de resonancias heroicas; de belleza expresada en palabras, colores o formas arquitectónicas. Ninguna historia había producido antes del siglo XVI tanta profusión de héroes y caudillos que jugaban con los mayores obstáculos de la naturaleza y ganaban siempre —Cortés, Pizarro, Balboa, Magallanes, Cabeza de Vaca, don Juan de Austria, Vasco de Gama, y mil más que conocemos y nos sorprenden. Ellos, y muchos frailes de energía igualmente titánica e iluminada por su creencia, consumieron sin resto sus personas como un holocausto a aquella extraña deidad —el integralismo de la persona— cuya voz resonaba en el fondo de la conciencia. Frente al principio heredado de Grecia de que la realidad "es lo que es", el español sostuvo que la realidad era lo que él sentía, creía e imaginaba; "pospuesto el temor" —un *leitmotiv* ya en el siglo XV—, se instaló en Italia, caminó victorioso por el corazón de Europa o por las cimas de los Andes [1]. Sin temor y sin sorpresa, pues todo podía adecuarse con fantasías ya vividas. A las gentes de Hernán Cortés, su entrada triunfal en México les pareció un episodio de *Amadís*, o cosas de encantamiento; la realidad era un simple juego de nuestros

[1] Todavía en 1634 aquel ejército decidía de los asuntos de Europa. El barón Gustav von dem Ostau, coronel de coraceros de Gustavo Adolfo de Suecia, describe así a los españoles en la batalla de Gindely, la más sangrienta de la Guerra de Treinta Años: "Entonces avanzaron con paso tranquilo, apiñados en masas compactas [mit ruhigem Schritt, in festen Massen geschlossen], varios regimientos españoles. Eran casi exclusivamente veteranos bien probados; sin duda alguna, el infante más fuerte y más firme con que he luchado en toda mi vida". El ejército germano-sueco quedó deshecho (ver PEDRO DE MARRADES, *Notas para el estudio de la cuestión de la Valtelina*, 1943, pág. 174).

amigos o enemigos los encantadores, según habían aprendido de sus seculares convecinos los musulmanes.

La voluntad, el valor y la fantasía llenaban el lugar de la reflexión sobre la realidad inteligible del mundo, y crearon una forma de vida que sería ineptitud calificar de primitiva, atrasada, precientífica, etc., porque esa forma de vida fué articulándose según una escala de valores ascendentes y con plena conciencia de sus riesgos.

LA FORMA DE VIDA HISPÁNICA: INTEGRACIÓN EN LA PERSONA Y AUSENCIA DE PENSAMIENTO OBJETIVABLE

Se ha solido enjuiciar la vida española partiendo del principio de que las formas más logradas de la llamada civilización occidental eran la meta suprema hacia la que deberían haber dirigido su curso todos los pueblos de la tierra. Se mira entonces como primitivos, atrasados, infantiles o descarriados a los grupos humanos no incluídos plenamente en el área de la civilización iniciada en Grecia, moldeada políticamente por Roma, y llegada a su cenit con los estupendos hallazgos de la ciencia física. Los creyentes en la eficacia de esta forma de vida piensan que los pueblos "atrasados" respecto de ella, viven en un limbo aguardando a recibir la luz de la nueva revelación, así como los paganos (según se pensaba en la Edad Media) habían vivido marcando el paso en espera de que les llegara la verdad de Cristo. La idea cristiana fué sustituída en el siglo XVIII por la fe en el progreso; los no versados en matemáticas, en la lengua francesa, en la interpretación racional del mundo y en las cortesías de los salones parisienses fueron mirados como gentes también en espera de ser salvadas. El norteamericano siente hoy como extraños e incompletos a quienes no poseen una organización social análoga a la suya, por muy "civilizados" que aquéllos se crean. El ruso soviético, a su vez, no reconoce total plenitud humana a las naciones sin un régimen proletario. La España de Carlos V aspiró a incluir a todo el planeta en el redil de su fe teocrático-nobiliaria, y desplegó con ese motivo una arrogancia no menor que la de los británicos en el siglo XIX. Tales juicios "democéntricos" (que no egocéntricos) denuncian en los pueblos que los sienten y los formulan una conciencia muy firme de su propio valor; mas ofrecen al mismo tiempo un grave obstáculo cuando pretendemos

hacer perceptibles las manifiestas valías de un pueblo extravagante en su curso y a primera vista sin valores cotizables en el mercado de los triunfadores. Ese hermetismo de cada región humana dotada de valores, su resistencia a entender formas de vida extrañas para cada una de ellas y la casi incapacidad para objetivarse cuando el historiador habla de su propio país, todo ello suele dar un leve tinte de aldeanismo infatuado a las llamadas historias "nacionales", incluso a las más altamente concebidas. Los pueblos creadores de grandes realidades humanas viven entre ellos en un latente estado de guerra, reflejado en el dicho tan frecuente, respecto de extranjeros: "fulano es muy simpático, no parece español, o francés, o alemán, o italiano, o americano..." Topamos ahí con un límite de la pobre condición humana, que candorosamente intentan salvar las comisiones internacionales afanadas en escribir libros de historia "sin prejuicios" y capaces de desarrollar buen acuerdo entre los habitantes del planeta. Según acostumbraba a decir don Francisco Giner, "estamos aún demasiado próximos a la caverna prehistórica" —y quién sabe si no habrá de ser siempre así.

Sea como fuere, una forma de vida nacional sólo puede medirse históricamente atendiendo a los valores que ha creado y no a la lluvia de "felicidades" que haya vertido sobre sus participantes. Las gentes todas, las felices y las desventuradas, "transeunt sicut umbra", y sólo resta el valor que no perece, *que no debe perecer.* La situación del mundo occidental a mediados del siglo xx está lejos de confirmar, por otra parte, los arrogantes augurios de los progresistas y de los creyentes en las virtudes panaceicas de la "ilustración", pues los productos humanos de las más "cultas" naciones europeas están demostrando poseer —en tanto que seres humanos—, menos calidad valiosa que los escitas o los garamantas. Suponiendo que el conocimiento y el saber hayan seguido una progresión aritmética, la bestialidad y la tontería ascienden ahora en progresión geométrica. Si de Sirio nos viniera una embajada para recoger ideas acerca de cómo vivir, y honradamente le explicáramos lo planeado y conseguido en los últimos 150 años, no sé si lograríamos persuadirlos de la bondad de la forma de vida puramente occidental. Ha desaparecido la dimensión de eternidad (incluso entre los profesionales cuyo oficio sería mantenerla viva), y el hombre no sabe a dónde encaminarse con su

balumba de teoremas, células, átomos, remedios y artefactos[1]. La ciencia salva muchas vidas, pero los salvados casi no saben tampoco qué hacerse con ellas fuera de continuar viviendo en forma cada vez menos interesante. En grandes zonas de la tierra la estabilidad de la vida colectiva se consigue mediante coacciones y violencias que hacen buenos a los más crueles imperios de la antigua Asia. Como no creemos, además, que estamos cruzando una época de "transición", ni que lo de ahora sea igual a lo de siempre, nos pusimos a distraer nuestros ocios con el análisis de una manera enigmática de vivir, tan buena o tan mala como cualquiera otra para hacer felices o infelices a sus participantes. Quisimos, en todo caso, ver qué había en ello "de raíz", según decía aquel buen oidor en el *Quijote*.

Al comenzar este libro partimos del supuesto de que la historia hispánica consistía en un "vivir desviviéndose", en un sentirse insa-

[1] No expresamos aquí ninguna idea "romántica", ni se trata de pesimismo ni de falta de fe en el progreso, ni proponemos volver al "estado de naturaleza". La cuestión es tan sencilla e ingenua como el recordar que la lluvia moja la tierra. Ruskin ya proponía la sustitución del trabajo de las fábricas por labores individualizadas de tipo artístico. Georg Simmel —un caso de elegancia de pensamiento entre alemanes— escribía en 1911: "La obra de arte es un valor cultural inconmensurable por no caber en ella la división del trabajo, o sea, porque lo creado conserva al creador en íntima unión consigo mismo. Lo que en Ruskin pudiera parecer odio a la cultura es en realidad la pasión [el calvario, diríamos] de la cultura; la división del trabajo deja sin sujeto el contenido de la cultura, le impone una objetividad sin alma, desgarrada del proceso mismo de la cultura. Ésta se liga a la objetividad de sus contenidos siguiendo una trágica evolución; esos contenidos acaban por entregarse a su propia lógica, justamente por ser objetivos y escapar a la asimilación cultural por los sujetos... Lo amorfo del espíritu objetivado, en cuanto totalidad, imprime a su evolución una velocidad respecto de la cual el espíritu subjetivo va quedándose cada vez más rezagado" (*Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, en *Logos*, 1911, II, 24). La fatal distanciación entre el hombre y sus productos "cultos" explica cómo ha sido posible que Alemania, país en tantos sentidos admirable, un máximo productor de objetivaciones de cultura, embriagado de "Leistungen", haya caído en la más siniestra, fría y racional barbarie, en una escalofriante insensibilidad moral. Después de tan ingrato espectáculo vendrá el de las bombas atómicas. "Summa cultura, summa barbaries." Los actos bestiales producidos por las pasiones resultan mínimos junto a la calculada insensibilidad de quienes ignoran que nuestros semejantes poseen cuerpos y almas, respetables aunque pertenezcan a razas "inferiores".

tisfecho con los resultados de la propia condición, o en defenderla a todo trance, precisamente por tener conciencia de su necesidad de ser así. Tal fenómeno no se da en otras partes, pues la Europa occidental experimentó mudanzas motivadas por su misma actividad discursiva, y los musulmanes cayeron en quietud paralítica sin poner en cuestión su musulmanismo. Vemos, en cambio, cómo frente a esas seguridades de uno u otro tipo, el hispano-cristiano tuvo siempre conciencia de carecer de algo y buscó complementos para llenar sus vacíos. Moldeó su forma interna de vida según patrones semitas, y fundió su percepción de los fenómenos exteriores con el proceso mismo de su existir. Ejemplo de ello han sido frases como "amanecer pobre y anochecer rico", "la casa se llueve", y otras análogas; el infinitivo personal portugués; la "historicidad" de la poesía épica, el estilo integral en la lengua corriente y en la literaria, el desinterés por el pensamiento, ya que éste aisla al hombre tanto de sus estados afectivos como de la confusa presencia de los fenómenos exteriores [1]. Amurallado en la conciencia indiscriminadora del dentro y del fuera, del pensar y del impulso, ganó la batalla a la muslemía, se erigió en casta cerrada, sin acceso a la trascendencia racional del mundo y sin posibilidad, por consiguiente, de crear objetividades. Se percibió a sí mismo y al mundo en torno como *estando* ya, definitiva e inmutablemente, sin posibilidad de variar las circunstancias en torno a él. Sin la irrupción de las "cosas" de fuera, el español hubiera seguido alumbrándose con lámparas de aceite, con velas de cera y con teas.

Este vivir con la propia casa a cuestas, "con todo su ser" según decía Ibn 'Arabī (véase pág. 315) [2], implicó resultados espléndidos

[1] La conducta del hombre, como ser dotado de *espíritu,* "es motivada, en principio, prescindiendo del estado fisiológico del organismo humano, prescindiendo de sus impulsos y de las partes externas sensibles del medio, que aparecen justamente en esos impulsos" (MAX SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos,* traducción de J. Gaos, pág. 57).

[2] El judío se hallaba incluso, por supuesto, en el mismo esquema de vida integral. Nuestro ya conocido Ibn Paquda dice así en sus *Deberes del corazón:* "El propósito y el valor de los deberes del corazón consisten en que logren igual cooperación del cuerpo y del alma en el servicio de Dios, de tal modo que el testimonio del corazón, de la lengua y de los otros órganos corporales sea concordante; y que se apoyen y se confirmen, y no se contradigan ni difieran unos de otros... El hombre cuyo pensamiento interior y cuya vida

para la acción personal y para la expresión totalizada de la vida en la obra de arte. Es manifiesto, sin embargo, que el hispano-cristiano hubo de pagar por ello un rédito muy alto. Sin cosas e ideas objetivadas, la casta no pudo transformarse en "clase" social, ni enlazar con otras clases hechas posibles a base de la existencia de cosas e ideas[1]. No cabe, por otra parte, ninguna mutación social sin una estructura de ideas extrapersonalizadas y que incite a la gente a vivir según proyectos nuevos, sugestivos, oportunos y posibles. La Europa occidental ha experimentado desde el tiempo de Carlomagno hasta el siglo XX mutaciones religiosas, filosóficas, políticas, económicas y científicas,

exterior no concuerdan está condenado en los textos bíblicos... He definido el completo reconocimiento de la unidad de Dios como el acuerdo del corazón y de la lengua en el reconocimiento de la unidad del Creador". De viejo abolengo judaico (y oriental) es el hábito hispánico de hablar en los libros de si el autor debió o no debió escribirlo, de entrar en explicaciones personales (por lo común ociosas e impertinentes) en que se alardea de modestia, auténtica o falsa, en suma, toda esa retórica personalista a que tan hechos están españoles y portugueses, y que deja estupefactos a los extranjeros, y muy confusos cuando tienen que traducirla a otra lengua. Todo ello deriva de la preocupación hispánica por hacer coincidir el "fuera" y el "dentro", del temor de que el libro no coincida con la capacidad del autor, o de que no haya ecuación completa entre el honor concedido y el mérito de quien lo recibe, etc. El que esto se convierta en un amaneramiento rutinario y vacío, no priva a tales fórmulas de reflejar su sentido originario. Escribe Ibn Paquda: "Yo veía que un hombre como yo no era apto para componer tal obra... No poseo además un elegante estilo árabe, lengua en que tendría que redactar el libro, por ser la lengua que mejor entiende la mayoría de nuestros contemporáneos... Renuncié a mi plan" (aunque luego acaba por decidirse a escribir). Ver *The Duties of the Heart,* edic. cit., págs. 12, 14, 15, 24.

[1] Desde fines del siglo XVI es patente el sentimiento de desintegración en los distintos grupos sociales. Ya no existen aquellos aristócratas del siglo XV interesados en las "cosas" creadas por judíos y moriscos. Cuando el gran señor, por ejemplo, protege al escritor, lo hace, o como obra caritativa (el conde de Lemos y Cervantes), o para servirse de él como criado o secretario (el duque de Sessa y Lope de Vega). La ausencia del interés objetivo por las cosas la refleja bien el chantre de la catedral de Plasencia, don Francisco Miranda Villafañe, quien se excusa de publicar sin dedicatoria alguna sus *Diálogos de la fantástica filosofía de los tres en uno* (Salamanca, 1583), porque "los señores en estos tiempos están muy ocupados en otras cosas que les toca más a su interés y gusto. De manera que aunque se les intitule una obra, por muy buena y rara que sea, les da en rostro, que apenas la quieran tomar en la mano; y assí, amigo lector, me ha pareçido (quien quiera que fueres) offre-

porque hubo unos hombres que se "desintegraron" de las creencias en que se hallaban sumidos y fraguaron proyectos de nuevas estructuras de religión, de política o de lo que fuera. Los creyentes en la realidad del mundo según los cánones de la filosofía realista tuvieron desde el siglo XI la posibilidad de pensar la realidad según las ideas objetivadas de la filosofía nominalista. En el siglo XIV Ockam ofreció su proyecto de separar las verdades teológicas de las racionales, y dió vía abierta al puro discurrir científico. Como resultado de ello pululaban en el siglo XV extrahispánico las más varias y seductoras formas de pensamiento y religiosidad. Los ingleses del siglo XVI —para citar un ejemplo— se encontraron con la idea objetivada de que, para muchos europeos, la verdadera Iglesia no era la de los sacerdotes sino la de los creyentes, e instalaron sus vidas en el nuevo edificio ideal. Fué luego lanzada a la plaza pública la idea de que los pueblos tenían mejores derechos que los reyes a decidir de sus propios asuntos, y los ingleses le cortaron la cabeza a su soberano. Los franceses propusieron más tarde unas extrañas ideas acerca de la ilegitimidad de los privilegios de la nobleza y de los eclesiásticos, anularon aquéllos, y entregaron el poder público a las decisiones de una nueva clase social: la llamada burguesía. Ciertos alemanes en el siglo XIX dijeron, en enlace con todo eso, que el poder debía pasar de las manos de los ricos a las de los pobres; la perspectiva resultó seductora para millones de campesinos rusos, lo cual determinó una mutación en la vida rusa y en la de otros países.

Al cambio de los horizontes ideales ha correspondido una mutación

certe estos Diálogos como a persona particular" (fol. 3 *r*). No importa aquí que estos *Diálogos* merecieran o no el apoyo de un gran señor, sino el que el vacío sentido por el hombre intelectual se expresara tan abiertamente. Covarrubias dirá en 1611: "Cosa vergonzosa es que... sólo medren con los príncipes los chocarreros y hombres de plazer, y una guitarra de cinco cuerdas en manos de un loco sea de más provecho que todas las sietes artes liberales en el entendimiento y seso de un hombre cuerdo" (*Tesoro de la lengua castellana*, s. v. *cuervo*). Cervantes observa que pocos señores quieren aceptar dedicatorias de libros "por no obligarse a la satisfacción que parece se debe al trabajo y cortesía de sus autores" (*Quijote*, II, 24). F. Rodríguez Marín citó estos dos últimos textos en el volumen VII de su edición del *Quijote*, 1928. Cada casta, cada grupo, vivían recluídos en su mundo personal, y las relaciones entre unos y otros hombres sólo acontecían en la forma que luego (págs. 617 y sigs.) se explicará.

total de las ciencias, de las costumbres y de todo lo demás. Pero la casta española de los cristianos no pudo objetivarse en ideas ni en cosas, ni en la Edad Media ni en los siglos posteriores. España se hizo "uniévica", y conservó casi inalteradas su lengua, su creencia, la actitud frente a su vida y a las de los demás, en el siglo XI lo mismo que en el XVII. Los temas literarios de Lope de Vega son los del Romancero y los de la épica medieval (que para España no era "medieval"). Su aspiración, según vimos, fué regresiva o quietista y no progresiva. Escribe el doctor Carlos García: "El entendimiento del español es muy medroso y cobarde en lo que toca a la fe y determinación de la Iglesia; porque en el punto que se le propone [es decir, se le invita a analizar] un artículo de fe, allí para y mete raya a toda su sciencia, sabiduría y discurso"[1]. De no proceder así el español habría tenido que romper la forma y el marco de su vida, y la tierra hubiera cedido bajo sus pies. Tal fenómeno, sin embargo, no se abarca denominándolo "fanatismo", pues entonces toda auténtica forma de vida debiera asimismo calificarse de fanática. El angloamericano de hoy también "para y mete raya a toda su ciencia", si pretendemos forzarlo a hacer patente el fondo de su sensibilidad y de su conciencia; la idea de verse solo frente a su sensibilidad descubierta, sin la protección de las fórmulas abstractas de su vida social, causa miedo y repugnancia al inglés y al americano. Lo que era la Iglesia para los españoles del siglo XVII, es para ellos el decreto de sus hábitos sociales.

Así pues, contigua a la manera de vida europeo-occidental, culminada en invenciones aptas para barrer al hombre de la superficie terrestre, existió la de quienes pretendieron vivir con validez sin alejarse del mirador de la propia existencia, morando en el propio vivir, sintiéndose como un acantilado contra el cual rompiera el mar de las historias del mundo sin afectarlo grandemente. Lo exclusivo y extraño de esa forma de vida es que nunca estuvo "en Babia" ni inmóvil dentro de sí, como la de los musulmanes o los chinos, sino manteniéndose y defendiéndose polémicamente, con plena conciencia de ser como era y de querer seguir siéndolo. La forma hispánica de vida se defendió con el mismo tesón con que Don Quijote protegió

[1] *La oposición y conjunción de las dos grandes luminarias de la tierra*, París, 1617, cap. XI.

su quijotismo frente a todos los curas, barberos, bachilleres y canónigos de la racionalidad; mucho más importante que ser Quijote (puede haberlos y los hubo en muchos sitios) es la voluntad de sostener el propio quijotismo, lo que se quiere ser, aun a riesgo del propio existir. Lo esencial en el *Quijote* no son las divertidas andanzas y peripecias de aquel "entreverado" demente, sino el propósito berroqueño de mantenerse erguido, con el nombre y condición que se había impuesto, frente a todo y a todos. Así también España, desde hace cosa de un millar de años.

El hombre hispano vivió recluso dentro de sí mismo, sintiéndose incluso en el fluir de su experiencia; no resonaron en ese recinto los gozosos eurekas de quienes descubren objetos universales e inmutables, en donde las apariencias se aquietan al manifestar sus invisibles esencias. El panorama de aquella manera de vida brindaba blancos incitantes para la voluntad y no para las demandas del pensamiento.

El marco de la posición adoptada había por fuerza de hacerse inmutable, porque el norte hacia el que todos miraban era el punto fijo de la creencia. Mas faltó una ligazón, establecida a través de objetividades producidas por ideas y pensamientos, siempre mudables y renovables, y por lo mismo los habitantes del Imperio español no se unieron unos a otros mediante intereses horizontales (según he hecho notar repetidas veces) [1], sino en haces de líneas ascendentes

[1] Ya citamos antes el texto de Gonzalo Fernández de Oviedo en donde afirma que el único lazo que unía a los españoles que iban a las Indias era su calidad de súbditos del rey de España. Veamos ahora algo, que, desde dentro de la vida misma, nos haga percibir la realidad de aquel juicio. He aquí cómo era sentida Valencia en 1564 según don Martín de Ayala, nombrado arzobispo de su diócesis: "Yo no estaba inclinado a aceptarlo, assí por venir a hacer vida con gente nueva *y no del todo de nuestra nación y reino,* donde había una ciudad que era una Babilonia, y lo demás era de infieles" *(Vida de don Martín de Ayala,* en *Revista crítica de historia y literatura,* 1902, VII, 374). (Se trata de un texto muy valioso, lleno de experiencias de vida, cuyo mérito acrece la escasez de autobiografías en aquella fecha. Hay ciertos rasgos que recuerdan la vida de Lazarillo: "A los once años de mi edad a mi padre le acaeció un *desastre* en una muerte de un pariente de mi madre; por lo cual y porque era hombre mal aplicado a la hacienda, y otros infortunios y deudas que tenía, hubo de dexar la tierra y irse a *los Gelves* con don García Olesa, muy conocido del conde Pedro Navarro, y no supimos qué hizo Dios de él; unos decían que le havían muerto..." [*ibid.,* pág. 146]. Dice Lazarillo: "Siendo

que convergían en la creencia —en el caudillo, en el rey, en Santiago, en Dios. Ni en España ni en Hispanoamérica pudieron entrelazarse las regiones en una red de tareas comunes o complementarias, y por tanto es un hecho "históricamente" normal el que haya separatismo en España y en Hispanoamérica. Las regiones permanecen

yo niño de ocho años, achacaron a mi padre ciertas sangrías mal hechas en los costales de los que allí a moler venían... En este tiempo se hizo cierta armada contra moros, entre los cuales fué mi padre, que a la sazón estaba desterrado por el *desastre* ya dicho." De él contaba luego su mujer que "había muerto en la de los *Gelves*".) Poseemos también un juicio acerca de la vida catalana, que no interesa ahora por su justeza o inexactitud, sino como experiencia vivida durante la separación de 1640:

"Cataluña no puede granjear ningún bien, porque constituída en medio de dos reyes poderosos, la afligen las armas de entrambos... Es el catalán corto naturalmente, y tan poco esparcido, que el encogimiento tal vez parezca, o grosería o menos capacidad; y es tanto lo que se despeja con el trato del castellano, que sobre el buen fuste ['madera'] de su natural, sobre la entereza de su condición, y aquella sólida firmeza de su sigura amistad, le sirve de precioso esmalte la comunicación del castellano. No quiero más prueva de esta verdad que la diferencia que se ha reconocido siempre en Cataluña entre los cavalleros que han estado en Castilla, o han hecho profesión en Barcelona de tratar con los forasteros, y entre los que, huraños, han vivido tan a la ley de su patria que han desdeñado el cultivo forastero. Recorred la memoria por algunos, y veréis que hay la misma diferencia que entre un leño que está por desbastar, y otro que se ha aliñado con el peine del cepillo... Los predicadores catalanes, cuya facultad necesita tanto de la elocuencia y del despejo, si no toman el baño de Castilla, dificultosamente, serán mayores de talla en su ejercicio, porque nuestra lengua es corta, y nuestro descuido la ha dexado envejecer en la pobreza, sin que haya autor en ella que merezca en este tiempo el título de clásico; porque aunque el catalán ama tenazmente las cosas de su patria, sólo pareze que le ha perdido el amor en no alargar los términos a la cortedad de su lengua" (Don Alexandro Ros, *Cataluña desengañada*, Nápoles, 1646, págs. 60 y 240). He ahí una voz catalana que habla desde fuera y desde dentro de España, como eco de una vida que también se desvive, y con conciencia de ser y de no ser; Castilla proyectaba señorío y distinción expresivas, maneras, desenvoltura, despejo —cosas muy españolas todas ellas—, mas faltó el entrelace a través de los intereses mutuos y objetivados. Distinción señorial de Castilla, producción de "cosas" en Cataluña. El catalán sobrevivió con fuerzas bastante para amar las "cosas" de su patria, y sin fuerzas para estructurarse "en medio de dos reyes poderosos"; algo así como unos moros y unos judíos que hubieran sido cristianos; supongo que el lector de buena fe me entenderá. El libro de don Alexandro Ros vale por un buen tratado de historia.

unidas sólo si hay una fuerza exterior y mecánica que obligue a ello.

Se dirá, no obstante, que la Hispania de hoy no es como la del siglo XVI ni la del siglo XVIII, pues hay ahora trenes, telégrafos, automóviles, diputados, senadores e inyecciones hipodérmicas. También hubo en el siglo XVII multitud de cosas que aparecían como novedades: "Sacándose de España lanas, vino, aceite, oro y plata, con otros frutos de *valor intrínseco*, se traen a ella angeos, hilo, espejuelos, alfileres, tinteros, cuentas de vidrio, trompas de París, flautas, silbatos y muñecas, con otras mil impertinencias, que despreciaran las más bárbaras naciones de Etiopía" [1]. La situación en los siglos anteriores había sido esencialmente la misma, con la diferencia de que se encontraban en el país los productores de cosas, los moros y judíos de quienes ya *se servía* conscientemente el Cid en el siglo XI. Los cristianos, entonces como luego, vivieron encastillados en el "valor intrínseco" de sus personas; si el aspecto de la historia varió, el hecho se debe a la adopción de lo producido fuera del ámbito de la casta señorial, en virtud de un propósito tan libre como constantemente sostenido. La forma misma de la vida histórica resulta ser así esencialmente igual en el siglo X y en el XIX: importaciones musulmanas entonces, e importaciones europeas luego. Cuando Unamuno profirió su tan discutida exclamación "¡Que inventen ellos!", hablaba desde el fondo de la historia, aunque quienes éramos jóvenes en 1909 protestáramos enojados contra lo que, algo frívolamente, mirábamos como un exabrupto de barbarie. Hoy vemos que la historia en que nos hallamos metidos consistió en disponer, desde una posición fija y desde un afán de eternidad, una serie de cambios de decoración, que dejaban inafectado lo esencial de Hispania. La yuxtaposición de eternidad y temporalidad ha dado justificado motivo a la ilusión de que existían dos Españas. Basta, sin embargo, con pensar que ese fenómeno viene manifestándose desde hace unos mil años para darse cuenta de lo infundado de tal supuesto. En lugar de tan fácil simplismo nos encontramos con el más enredado problema de la historia de los pueblos modernos.

Toda innovación de alguna importancia en el aspecto de esa his-

[1] PEDRO FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Conservación de monarquías*, en *Bib. Aut. Esp.*, XXV, 533.

toria, las realidades despersonalizadas en que se manifiesta, fueron siempre originadas fuera de la España cristiana, aunque la voluntad de realizar tales mutaciones partiera siempre de España. Fueron queridas y deseadas estas "cosas": los cluniacenses en el siglo XI, los cistercienses en el XII, los judíos hasta fines del siglo XV, los moros hasta 1609, el erasmismo en el siglo XVI, el italianismo literario en la misma época, las técnicas italianas (marina, comercio, industria) desde mucho antes, ideas e instituciones francesas desde fines del siglo XVII, las ciencias y las técnicas de toda Europa en el XIX, la filosofía alemana en el XIX (krausismo) y en el XX (vitalismo histórico, fenomenología). Considero ya una abstracción inadmisible pensar que España ha sido una encrucijada para las "culturas" del mundo, en donde se han encontrado y fundido con los naturales del país fenicios, romanos, godos, moros, etc. Semejante enfoque implica un confusionismo de la mente, del cual sólo emanan anécdotas y, en último término, caos mental, que nos priva de la visión de un *sujeto*, de un centro inteligible al que referir ese aluvión de sucesos e "influencias".

Los cristianos medievales se decidieron a practicar y a codificar la tolerancia, a tener órdenes militares, a fundar escuelas como los Estudios de Palencia, al mismo tiempo que rechazaron muchas cosas que podían haber tenido y no tuvieron (por ejemplo, poesía lírica). El que tales decisiones fueran impuestas por circunstancias ineludibles, no impide admitir la existencia de una voluntad central, lo mismo que no excluímos la presencia de un hábil piloto en el navío azotado por la tormenta.

Cierto que las decisiones no partieron siempre de las mismas zonas del cuerpo social, y una historia particularizada de España tendría que poner bien de manifiesto cuáles fueron los centros de las iniciativas. Hemos visto en el caso de los judíos cómo su expulsión fué debida a las gentes de abajo y no a las de arriba, y que éstas sostuvieron a aquella casta, contra viento y marea, durante varios siglos. Sabemos también que, en los siglos XV y XVI, los cristianos nuevos de procedencia judaica siguieron direcciones opuestas —ya aristocráticas, ya plebeyas—, pues aparecen tanto en el lado erasmista como en el inquisitorial. El español, aunque no se apartara de la forma de vida a base de creencia (impuesta justamente por su tradición islámico-judaica), se sirvió entonces de aquélla para fines dis-

tintos —no para convivir, sino para combatir las creencias adversas. Ya señaló Marcel Bataillon la importancia de los cristianos de origen judaico para la reforma católica del siglo XVI (de lo que malamente, por imitación germánica, se ha llamado Contrarreforma) [1].

En el círculo cerrado, integrado, de la vida a base de fe intangible, la iniciativa partió a veces del centro personal (valor, heroísmo, apetencia gloriosa) y a veces de la circunferencia de ese círculo (la Iglesia como institución expansiva y defensiva). Ambas direcciones se hacen bien visibles en la empresa de América, y bastaría para ello comparar la obra de Francisco López de Gómara sobre Hernán Cortés y los escritos del Padre Las Casas. Ese polarismo de la actividad vital de España —una en su raíz— sigue siendo patente en la cultura y la plebeyez del siglo XVIII (Moratín, los Caballeritos de Azcoitia y los Majos de don Ramón de la Cruz); y en el siglo XIX (los afrancesados, en quienes revive el espíritu de Sancho el Mayor de Navarra y de Alfonso VI, y los guerrilleros de la Independencia, impregnados de épica integral, a lo Bernardo del Carpio). Costó luego dos sangrientas guerras civiles instaurar algo que semejara el régimen constitucional.

Más adelante, España siguió importando, superponiendo exterioridades deseadas y juzgadas necesarias por unos y otros portavoces de la conciencia inmutable de la España "uniévica". Vinieron así el so-

[1] Justamente cuando me dispongo a terminar este libro, me llega una importante comunicación de mi amigo Bataillon, que voy a tomarme la libertad de transcribir: "Una de las clases de mi curso en el «Collège de France» ha sido dedicada a los comienzos de la Compañía de Jesús. He estudiado especialmente su relación con el monaquismo. Había escrito, hace casi veinte años, que el *monachatus non est pietas* de Erasmo pudo influir en Íñigo de Loyola, mientras era estudiante en Alcalá, y determinar el carácter no monástico de sus proyectos religiosos. Cada vez estoy más convencido que aquéllos participaron de una corriente antimonástica, o «amonástica», de apostolado paulino. Esto aparece muy claro cuando se estudia su relación con la obra del maestro Juan de Ávila, imitador consciente de San Pablo en su apostolado andaluz. El estudio simultáneo de los dos movimientos y del frustrado intento de fundirlos pone, además, de relieve la importancia en ambos del elemento de los cristianos nuevos, causa principal de la oposición del cardenal Silíceo a la entrada de los jesuítas en su arzobispado. Me voy convenciendo de que la reforma católica en España fué, en gran parte, obra de conversos judíos. Supongo que a usted le ha de interesar esta manera de ver. El afán de ser cris-

cialismo, el comunismo, el fascismo, o la sustitución de la creencia tradicional por el librepensamiento de cuño francés, iniciado a fines del siglo xviii. A mediados del siglo xx, lo que sigue ofreciendo aire característico de España —por dentro y por fuera— sería el carlismo (un neoimperialismo de la creencia religioso-monárquica) y el anarcosindicalismo, empeñado en estructurar al país mediante la concomitancia de unidades humanas en las que vivan centáuricamente la violencia material y el ensueño ideal. Una vez más, el cañón hispánico aspira a ser disparado al mismo tiempo que su proyectil.

En el fondo, el hombre hispano da sólo lo que en inglés se llama "lip-service" a cuanto importa o imita del extranjero, y acaba por anularlo, o por reducirlo a instrumento de su autenticidad vital. El mundo objetivado de las ideas (científicas, políticas o sociales) ni agarra ni prolifera en ningún país de lengua española o portuguesa, no por atraso ni por barbarie, porque —repitámoslo una y otra vez— un pueblo bárbaro no hubiera afirmado siglo tras siglo su conciencia de ser como es, ni habría convertido en angustiado problema ésa su manera de ser; sobre un vivir trunco y fallido no se alzan construcciones valiosas, aptas para desafiar los riesgos de la perdurabilidad humana.

"Ha enseñado la experiencia que en España dura poquísimo tiempo la observancia de pragmáticas y leyes reformatorias, porque cualquier hombre particular hace pundonor de contravenirlas, juzgando por

tiano viejo ha falseado muchas cosas en la historia de España. Ni Luis de Granada en su *Vida del maestro Juan de Ávila,* ni Ribadeneyra en su *Vida del Padre Diego Laínez* [compañero de San Ignacio y segundo general de la Compañía de Jesús], se atrevieron a decir que sus biografiados eran cristianos nuevos. Cuando Sacchini, jesuíta, lo dijo de Laínez a principios del siglo xvii, se produjo gran escándalo entre los jesuítas españoles" (París, 14 de abril de 1946). El judaísmo del Padre Diego Laínez queda ahora fuera de duda después del erudito análisis de Feliciano Cereceda, S. J., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo,* Madrid, 1945, I, págs. 18-22. En 1545 muchos pedían la vuelta de Laínez a España, pero Ignacio de Loyola no la autorizó. El caso era análogo al de otros cristianos nuevos (Luis Vives, por ejemplo), alejados de España por temor a la reacción antijudaica, uno de cuyos blancos era la recién fundada Compañía de Jesús, llena de "gente *berria*", según escribían confidencialmente los jesuítas que sabían vascuence [*berria*, 'los nuevos, los cristianos nuevos']. Sobre el hebraísmo del maestro Juan de Ávila (que "también tiene *su raza*"), ver Cereceda, *o. c.*, pág. 22.

acto positivo de nobleza el no sujetarse a leyes" [1]. El sesudo consejero del rey sabía que la inobservancia de las leyes no había comenzado en los años de Felipe III, sino que era un rasgo permanente de la condición hispana. Muchos llaman a eso individualismo, y, como en el caso de la tolerancia, aplican a lo español conceptos históricos muy inadecuados. Individualista fué, por ejemplo, el británico del siglo XIX, partidario de la libre concurrencia, del libre cambio y de una división individual de las actividades laboriosas, dentro de una sociedad con una estructura y una jerarquía bien objetivadas: ritos tradicionales del rey y de sus nobles, marina, colonias, inventos mecánicos, fábricas, sociedades obreras, etc. El individualista de tipo europeo pretendía que lo pensado, creado o negociado por él valiera objetivamente y fuese socialmente importante; aun en el caso de pensar que el individuo era algo absolutamente independiente de toda sociedad (Max Stirner), esa idea se expuso como una teoría y quedó así objetivada, socializada en un libro bien conocido: *Der Einzige und sein Eigenthum (El único y su patrimonio)*, que leíamos en nuestra mocedad.

Los españoles parecen muy individualistas a los extranjeros o a la minoría de españoles intelectualizados, del mismo modo que los niños chicos resultan ser cándidos e ingenuos para las personas mayores, o los peces muy acuáticos para el observador terrestre. Mas los españoles nunca fueron individualistas respecto de las estructuras ideales en que se expandía la dimensión de su creencia, es decir, lo que para ellos era *real*, lo ya dado y presente en su experiencia íntima, no lo buscado por la razón objetivante. Los soldados que veía avanzar el coronel de coraceros de Gustavo Adolfo en 1634 (pág. 603 n.) no obraban precisamente como individualistas; tampoco lo eran los vecinos de Fuenteovejuna, unidos por la incitación de una mujer, que avivó en ellos la fe en la dignidad de su villa y en la justicia de los Reyes Católicos, a fin de hacer añicos al Comendador. Pero es que entre lo compacto de los regimientos o de los villanos de Fuenteovejuna y lo compacto de la conciencia de la persona no había solución de continuidad. El español no es individualista cuando lo que hemos lla-

[1] P. Fernández de Navarrete, *Conservación de monarquías, Bib. Aut. Esp.*, XXV, 529.

mado el círculo total de la persona se va sintiendo concéntrico respecto de otros círculos personales en que va expandiéndose su conciencia; tiene que sentirse prolongado en otras estructuras personales, que valgan para él como una magnificación de la suya, y tiene que sentirse arrastrado en la órbita de otra persona, sin que ésta *formule ningún programa.* Las gentes gravitan hacia una persona y su órbita vital, y nada más. El puñado de héroes que se dejó arrastrar por Pizarro, en aquella soledad de la isla trágica, lo hicieron porque Pizarro les inspiraba fe, creencia; lógicamente discurriendo, la oferta de hacerlos ricos era una pura quimera, y dependía en absoluto de la fe en la persona de Pizarro. Lo decían, además, los soldados maltrechos y harapientos al volver de Flandes, en un cantar que he citado mucho:

> No me pesa de ello, Rey,
> ni de ello tengo pesar,
> que por él, y por la ley,
> y por Madama Isabel,
> mucho más hay que pasar.

Nada importaban las heridas, la miseria y el abandono: se vivía en la creencia de la ley católica y regia, y ya bastaba. No había individualismo, sino consenso. Mas si al español se le propone el más seductor "programa", hacedero, razonable y que demande esfuerzo, considera al propagandista político un farsante aprovechado, o un iluso alejado de la realidad. El programa aceptable para las masas españolas ha de ser, para tener éxito, tan absurdo y utópico que *haya que creerlo*, y no entenderlo. El "programa" se convierte entonces en una creencia teñida de mesianismo, y tras ella se lanzan las multitudes enloquecidas, con candidatos al martirio.

El español nunca se adhirió a ningún proyecto erigido sobre un "deber ser" no engranado con su creencia de lo que debe ser; como a ese proyecto, no fundado en creencia, hay que llegar mediante un razonamiento y una inhibición de su conciencia emotiva, la reacción es entonces de indiferencia o de rebeldía, y hasta se juzgó un "acto positivo de nobleza —según Fernández de Navarrete— el no sujetarse a leyes".

El hombre hispano no se sintió mónada aislada cuando se alzó ante

él otro hombre que era como él, aunque de calidad mayor y mejor que la suya. De ahí el caudillismo, el caciquismo y, en último término, el mesianismo. Y es que la forma de vida fundada en la conciencia no escindible de "todo el ser", implicaba necesariamente tales resultados; en esa forma de vida cada persona es un radio del círculo de creencias que lo trasciende. Sólo se sale de uno de tales círculos cuando la persona se incluye dentro de otro.

Aparte de esa comunión en la creencia, nunca se produjo el que las voluntades se agruparan en torno a una doctrina originada en España en desacuerdo con la fe tradicional. Después del siglo VIII, los herejes que hubo, pocos y sin secuaces, reflejaron ideas venidas del extranjero, y lo mismo ha acontecido con las doctrinas políticas y sociales vigentes, con eficacia mayor o menor, desde el siglo XVIII: régimen constitucional, republicano, socialista, fascista, etc., nunca convertidos en sustancia propia y viva.

La esencia histórica de España y sus valores máximos no se hallan en nada de eso sino en quienes, dentro de la forma de vida que venimos determinando, supieron convertirse en círculos concéntricos y en rumbo de órbita para sus coterráneos. Son esos varones ilustres —puro valor a la vez estelar y huidizo— quienes al integrarse y consumirse en su existir fueron creando la espina dorsal de una historia única, formada de pura sustancia humana sin aditamento de cosas. Esos hombres hicieron con sus vidas y con otras inclusas en ellas lo que el artista labra en la expresión verbal o pictórica en que también se proyecta sin resto. Nuestros medios, aún tan toscos, de captar y hacer ver las complejidades de lo humano no permiten organizar una historia del vivir como arte y expresión del vivir mismo, con géneros como los literarios —vidas épicas, líricas, novelescas o dramáticas, vertidas en estilos de acciones, actitudes y formas de espíritu. ¿Mas cómo asir, estructurar y mantener vivas tan inefables realidades? Seguimos, en cambio, hablando de Edad Media, de Renacimiento, de Contrarreforma, de Barroco... Mas la verdadera, la gran historia hispánica, habría que hallarla en las novelas, los dramas, las esculturas, las comedias y los poemas latentes en Fernán González, en el Cid, en el gran duque de Osuna, Jovellanos, Larra, Giner de los Ríos, Unamuno y en un centenar más de figuras formidables que llenan mil años de efectiva hispanidad. El que carezcamos de pertrechos ade-

cuados, de sagacidad para alumbrar tales valores y de intuición poética, no quiere decir que la materia valiosa no se halle ahí. También la física pasó siglos husmeando en las propiedades ocultas de la naturaleza lo que las técnicas sutiles de la razón fueron luego poniendo bien de manifiesto. ¿No logrará adquirir el hombre medios y modos de percibir y fijar esas "verduras de las eras" del vivir, como pura y valiosa forma que se alza y se agota dentro de sí misma? Pensando así llegamos a explicarnos el ávido interés de las gentes de lengua española por la filosofía de los últimos cincuenta años, en la cual adquiere nuevo sentido la vida total, y no sólo la teoría del conocimiento y el éxito pragmático. El pensar es una de las muchas actividades nobles e importantes que el hombre puede realizar, no la única. Y las "cosas" pueden estar en la vida no sólo como "ideas claras y distintas".

Después del llamado individualismo, toca ahora analizar brevemente la idea de que el español vivió, en momentos altos y significativos, pendiente de su afán de eternidad, tratando de asir un más allá, siempre desplazado hacia ulteriores horizontes. Todos hemos dicho esto alguna vez, pero si no precisamos un poco lo que entendemos por ello, tal juicio toma un aspecto de abstracción ahistórica que ahora interesaría disipar. Todo aserto sobre el hombre queda flotando en aire de irrealidad mientras no sea encajado *en* su propia historia, en un alguien, en un lugar y en un tiempo. Hagámoslo bien o mal, hay que esforzarse por injerir esas predicaciones genéricas en estructuras de vida concreta.

La obsesión de eternidad —Jorge Manrique, el conquistador y el misionero en América, el geógrafo pintado por Ribera y este vasco retratado por El Greco que reproduzco aquí; Don Quijote, Unamuno, Antonio Machado, el campesino sentencioso—, todo el rumbo de la vida española, no le vino del cielo a los hispanos, sino que fueron a buscarlo en el cielo cuando hace doce siglos se encontraron sin más patrimonio que el cielo y una tierra que se les escapaba. Ahormaron sus vidas aquellos cristianos bajo la cúpula de una creencia, y acaeció entonces que la convexidad de su creer se ajustara a la concavidad de la creencia que los cobijaba. La eternidad trascendente se hizo subjetiva y terrena del mismo modo que Santiago descendía de las regiones astrales. Sobre eternidad de creencia se fundaba asimismo



El Greco, *Retrato de Vicente Anastagui* (copyright "The Frick Collection", New York).
Este soldado, gobernador de Malta y comendador de su orden, siente la posesión de la tierra en que sólidamente se afirma con la misma seguridad en que cree en sí mismo, en las posibilidades de "sus fueros y de sus bríos" y en el significado de la cruz que honrosamente cruza su pecho. Nada menos que todo un hombre.

la vida de los pueblos enlazados en muy prieta contextura con los cristianos: los moros y los judíos, ambos, aunque en forma distinta, transidos de emoción de eternidad hasta la medula. La forma de vida cimentada y articulada sobre la creencia hubo de mantener en estrecho acuerdo el creer subjetivo y la creencia trascendente, porque en otro caso la España oscilante de la Reconquista habría dejado de ser ella misma —como el Imperio británico automáticamente cesaría de ser él, si se desvaneciese su monarquía—. Mientras otros países europeos andaban a tientas buscando un asiento para su vivir, y sus reyes eran apenas unos "primi inter pares" (después de Carlomagno), los reyes leoneses y luego los castellanos se hallaban plena y seguramente justificados y hasta alardeaban de imperio. Se erguían, además, sobre un pedestal de moros y judíos sometidos, a la vez que afianzados en sus creencias. El integralismo del vivir era así solidario de la idealidad de la creencia, del halo de eternidad, dado de una vez para siempre. Bajo esa luz de eternidad España se haría "uniévica", plena de sí misma e incapaz de variarse por sí misma. Por ese motivo habría de llamar a gentes de fuera para que innovaran el aspecto de su morada, como tal, invariable, pura y desnuda arquitectura. Fué ése y no otro el esquema de aquellas existencias concebidas, gestadas y salidas a luz en la zona Noroeste de la Península, cuando eran yermas las tierras y las gentes remanecían apremiadas y vivían sin señor.

SOBRE EL HIDALGUISMO

El hispano-cristiano alcanzó la plenitud de su conciencia histórica como un combatiente vencedor, que al vencer iba encontrándose, sin necesidad de otro trámite, instalado sobre unas gentes que le hacían las "cosas", más de las que podía manejar y digerir. Colmaban aquéllas todas sus necesidades, y eran a la vez indicio del sometimiento de quienes las producían. El trabajo y la técnica de moros y judíos fué un botín tan rico humanamente, como más tarde lo serían en lo natural los metales preciosos de las Indias. El mundo de las cosas hechas por el hombre y el de las riquezas dadas bondadosamente por la tierra aparecían bajo el signo de lo sometido y señoreado mediante valor y duro esfuerzo. El hispano-cristiano ingresó en su historia con la peligrosa sensación de serle posible escalar de golpe sus cimas

más excelsas. Ya en el año 1000 sentía el castellano que "le podía" al moro, y que la Córdoba maravillosa estaba al alcance de su espada; la conquista de Toledo y la de Valencia (aunque temporal esta última) confirmaron en el siglo XI su sentimiento de superioridad, basada en la conciencia de su "valor sustancial". Más tarde dirá el Arcipreste:

Con buen servicio vencen caballeros de España [1].

El hispano-cristiano fué afirmando su fuerza y su prestigio sometiendo a los moros y judíos, y oponiéndose a ellos, imitando a veces lo que en ellos había *de personal* (trajes, costumbres moras, por ejemplo), pero no *lo objetivo* e impersonal (sus actividades científicas o laboriosas); hasta tomó lo que podía quedar como un estado inmanente de su creencia (tolerancia, moralidades), no lo que habría tenido que desintegrarse de la persona (pensamiento objetivado). Así fué cristalizando la fe casi religiosa en el "valor sustancial" del alma de la persona, y el desdén por todo lo restante, por cuanto fuese trabajo mecánico. A los ejemplos que he citado de la Edad Media (la asociación de "mecánico" con el latín "moechari", cometer adulterio), añadiría este de 1410, de un pregón que echaron en Valencia contra los blasfemos que "entzutzexen lurs boques e lengues, dients mal de Deu e de la Verge Marie"; se condenaba a los plebeyos a ser azotados en público y a ser expuestos en la picota; "empero si será *persona honrada que no faes faena de ses mans*, que pach de pena L morabetins d'or" [2]. Una concepción abstracta de la historia contemplaría tal idea como un "tema" o "tópico", y lo relacionaría con el desprecio de Platón por el trabajo humano y su desestima de las artes, que

[1] La situación era inversa a la vivida hoy en los Estados Unidos, en donde las gentes nacen a la vida con la conciencia de que el mundo es algo ya hecho, repleto de innumerables cosas, todas adquiribles mediante el uso de la gran cosa llamada dinero. La posibilidad de cualquier meta se mide en términos de miles de millones. Las personas están al servicio, son apéndices de las "cosas" (instituciones sociales, curación de enfermedades, armamentos para destruir el mundo, etc.). La persona se achica en esa perspectiva y se convierte en el "hombre cualquiera", el "common man". El hispano dilató la dimensión de su persona hasta hacerla estallar, mientras hoy se hacen estallar las bombas atómicas. La lógica antitética de estas opuestas historias es, después de todo, paralela.

[2] F. Danvila, en *BAH*, 1886, VIII, 388.



José Ribera, "El Españoleto", *Retrato de un geógrafo.* (*Museum of Fine Arts*, Boston.)

Ciencia al servicio de la eternidad que la trasciende. La tierra sólo tiene sentido cuando es medida en función del cielo, tanto física como espiritualmente. El sabio y el santo están aquí aunados.

reaparece en la Edad Media: "Opus humanum, quod natura non est, sed imitatur naturam, mechanichum, i. e. adulterinum vocatur"[1]. Pero en nuestro caso sería inútil escribir un estudio sobre el desprecio por el trabajo a través de los tiempos, pues lo que tenemos ante nosotros es una clase de gente que articuló su vivir sobre su "imposibilidad" vital de trabajar en faenas juzgadas deshonrosas, o sea para ella inhumanas. "Siempre me has tenido ocupada en cosas viles de tu mecánico officio" dice el alma al cuerpo en los *Diálogos de la fantástica filosofía de los tres en uno*[2]. El autor pudo tomar su idea en un repertorio de "loci communes" de la Edad Media, pero su idea estaba repleta de savia vital que le daba un sentido particularísimo, exclusivo de España, porque iba acompañada de la exaltada valoración de lo que no era trabajo mecánico, de lo que el hispano-cristiano siempre miró como su *valor sustancial*[3].

Aquel valor no era solamente ánimo, valentía o brío, predicados como un adjetivo de la persona, sino su sustancia, lo que la hacía entera y le daba por tanto "entereza", lo que hacía ser al hombre "de una pieza", conceptos dotados de una intención óntica sin validez fuera de la región hispánica de lo humano[4]. El español fué el único ejemplo en la historia occidental de un propósito de vida, consciente y sostenido, fundado en la idea de que el único posible y digno oficio para un hombre es ser hombre, y nada más. Cuando

[1] Hugo de San Víctor, en *Patrología*, vol. 176, col. 747 *(ap.* E. R. Curtius, en *ZRPh*, LVIII, 23).

[2] Por don Francisco Miranda Villafañe, Salamanca, 1583, fol. 21 *r*.

[3] Escribía don Artal de Alagón, conde de Sástago: "Yo no pretendo condenar todos los combates particulares, ni desanimar a los hombres a conservar su honra, y a no responder y volver por la de Dios y por la propia, de la manera que se deve...; antes querría animarlos y ponerles brío para ello, de que entiendo ay más necessidad que no de enfriarles la sangre, que lo está tanto, que es lástima ver cuán caído está el *valor sustancial* en los hombres en quien avría de estar muy *entero*" *(Concordia de las leyes divinas y humanas,* Madrid, 1593, fol. 126 *r).*

[4] Huelga advertir que se trata de algo distinto de la "integridad moral", de mantener sin ruptura ni menoscabo el haz de los principios morales en que se apoya la conducta de una persona. El hombre moralmente íntegro no incurre en acciones reprobables, aunque lo inciten a ello; mas la idea de "entereza" refiere a algo activo, que implica ánimo y valor sustanciales, y por eso se dice "entereza de ánimo". Se trata de una "actitud".

Pedro Crespo confió a su hijo al general don Lope de Figueroa, lo hizo en virtud de este razonamiento:

> ¿Qué había de hacer conmigo,
> sino ser toda su vida
> un holgazán, un perdido?
> Váyase a servir al rey [1].

Hacer "cosas" (algo que acaba por existir fuera e independientemente de la persona) implica dejar de ser hombre entero. En ningún país de Europa se estigmatizó tanto el trabajo manual, que no fué reconocido como digno por las leyes hasta Carlos III, en el siglo XVIII, cuando ocurrió la gran invasión de ideas racionalistas, venidas del extranjero y que afectaron sólo a la epidermis de la vida. Mas la creencia en el "valor sustancial" siempre estuvo sacudida por la angustia de quienes se hallaban encajados en tal forma de vida y de quienes notaban los riesgos muy graves de aquel exclusivismo. Escribe el licenciado Pedro Fernández de Navarrete: "De otras muchas personas de inferior jerarquía se ha llenado esta corte, que son lacayos, cocheros, mozos de sillas, aguadores, suplicacioneros ['vendedores de barquillos'], esportilleros y abridores de cuellos. El daño que se sigue de que éstos desamparen el trabajo del campo queda ponderado". Los esportilleros eran los que después se llamaron mozos de cuerda, o changadores en Sudamérica. "Con la introducción de esta no muy antigua ocupación se ha comenzado a usar que si un criado compra un real de fruta, ha de dar medio al esportillero que se la lleva, vanidad y gasto sólo admitido en la corte de España" [2]. Lo cual guardaba relación con esto otro: "Apenas llega un mercader, un oficial ['obrero'] o labrador a tener con qué fundar un vínculo de 500 ducados de renta en juros ['papel del Estado' diríamos hoy], cuando luego los vincula para el hijo mayor, con lo cual, no sólo éste, sino todos los demás hermanos se avergüenzan de ocuparse en los menesteres humildes en que se ganó aquella hacienda", pues "los que no son nobles, aspiran a ennoblecerse, y los que lo son, a subir a mayores puestos" (edic. cit., págs. 473, 475).

[1] *El alcalde de Zalamea*, II, versos 765-768.

[2] *Conservación de monarquías*, 1626, discurso XXVI *(Bib. Aut. Esp.*, XXV, 504 *b)*.



Las hilanderas, de Velázquez (véase la pág. [illegible] de nuestro tomo). (Museo del Prado, Madrid.)

Ya en 1541 (según una estadística que el azar me depara) había en Castilla y León 781.582 vecinos pecheros y 108.358 hidalgos, es decir, un 13 % de las familias del reino no pagaba impuesto ni realizaba trabajo de ninguna clase[1], y vivían como una casta cerrada en sí misma. A ese punto tenía que llegar la manera española de vida, aunque al mismo tiempo se sintiera que no podía "conservarse bien una república que toda sea de nobles, porque para que con recíprocos socorros se ayuden unos a otros es forzoso tenga cabeza que gobierne, sacerdotes que oren, consejeros que aconsejen, jueces que juzguen, nobles que autoricen ['que irradien prestigio'], soldados que defiendan, labradores que cultiven, mercaderes que contraten y artífices que cuiden de lo mecánico"[2]. Estas dos últimas clases de actividades habían sido justamente las propias de moros y judíos.

Los españoles venidos a las Indias trajeron consigo, implantaron y perpetuaron su forma de vida. Los habitantes de Buenos Aires escribían desesperados a Felipe II, en 1590, y se lamentaban de la pobreza de la tierra argentina, que para ingleses puritanos hubiera sido un paraíso, porque no es la tierra quien hace al hombre, sino al revés, pese a la innegable importancia del clima, el momento y el medio. En la Argentina no había oro ni plata, ni ciudades como en México y en el Perú, y el español sin capacidad de crear cosas no supo qué hacerse: "Quedamos tan pobres y necesitados que no se puede encarecer más, de que certificamos que *aramos y cavamos con nuestras manos*... Padecen tanta necesidad, que la agua que beben del río, *la traen sus propias mujeres e hijos*... Mujeres españolas, nobles y de calidad, por su mucha pobreza *han ido a traer a cuesta* el agua que han de beber". El guardián del convento de San Francisco confirma, compungido, "que los vecinos y moradores hazen sus labores y [cuidan sus] ganados *por sus propias manos*, porque él lo ha visto ser y passar assí, lo cual es cosa de mucha lástima; los dichos vecinos

[1] *Relación de los vecinos no pecheros que hay en las 18 provincias del reino para el repartimiento del servicio de 1541, y de los hidalgos que se presupone podrá haber en cada una de las dichas provincias*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 1848, XIII, 521-528.

[2] FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Conservación de monarquías*, edic. cit., pág. 472.

se sirven [ellos mismos], como si fuera en la mínima aldea de España" [1].

No conozco documento más significativo ni de más trascendencia para hacer inteligible la historia de Hispanoamérica y sus contrastes con la América no hispánica. El español bajaba a las regiones del Plata en el siglo XVI, lo mismo que en los siglos X y XI se había extendido hacia el Sur de la Península a fin de ganar honra y mantener señorío. Como en Buenos Aires no hubo moros ni judíos de quienes pudieran servirse, y los indios huían raudos pampa adelante, la futura Argentina se encontró hasta hace menos de un siglo en situación bastante mísera. Las casas de Buenos Aires fueron chozas de adobe, recubiertas de paja, pues sólo tal albañilería supo practicar el conquistador sin riqueza y sin vasallos que señorear. Todavía en 1852, la futura gran ciudad era un aldeón pestilente; "osamentas de bueyes y caballos yacían en el barro, en medio de la calle; incluso ante las puertas de algunas casas veíanse restos putrefactos de animales" [2].

Mas ya para entonces circulaba por América y Europa el espléndido *Facundo* del argentino Sarmiento, pues para aquel trabajo de integración y expresión personales no era preciso el vil trabajo de las manos. El cual Sarmiento proponía para remediar los males de su tierra un programa análogo al del licenciado Fernández de Navarrete en 1626: traer gente de fuera, hacer que trabajaran otros, convidando con privilegio a los forasteros, "abriendo ríos navegables y sacando acequias para los regadíos... Los hijos de éstos, a segunda generación serían españoles; con que se poblaría España que es el fin a que mira este discurso" (pág. 478). Incluso debían traerse negros "para beneficiar algunas minas de las muchas y abundantes que España tiene", los cuales negros, "a segunda o tercera generación serían blancos, y cuando no lo fuesen, no importara, siendo aptos al trabajo y cultura de la tierra" (pág. 482). Esto último es lo que aconteció en el Brasil.

Todo, a primera vista, parece ser como un intento de rectificar el curso de la historia hispánica, mas en el fondo se trata de lo contrario. La crítica negativa de Fernández de Navarrete y sus lamen-

[1] EMILIO A. CONI, *Agricultura, comercio e industria coloniales*, Buenos Aires, 1941, pág. 15.

[2] RAFAEL ALBERTO ARRIETA, *Centuria porteña*, Buenos Aires, 1944, pág. 37.

taciones por la pobreza y despoblación de la tierra, pudieran haber sido hechas por cualquier partidario de la "ilustración", con la sola diferencia de que el autor no tiene la menor sospecha de que el vacío de cosas entonces sentido, era indisoluble de la forma misma de la vida española. Las soluciones propuestas significaban yuxtaposiciones mecánicas, adición de gentes que hicieran lo que habían venido haciendo moros y judíos, sin que la casta dominante dejara de serlo. Que lo que se echaba de menos era la presencia de aquellas otras castas, se ve en este utópico y retrospectivo anhelo: "Me persuado a que si antes que éstos [moros y judíos] hubieran llegado *a la desesperación* que les puso en tan malos pensamientos, se hubiera buscado forma de admitirlos a alguna parte de honores, sin tenerlos en la nota y señal de infamia, fuera posible que *por la puerta del honor* hubieran entrado al templo de la virtud, y al gremio y obediencia de la Iglesia católica" (pág. 466). La ignorancia de su propia historia, y la candidez racionalista de semejante aserto quedan bien patentes. Fernández de Navarrete soñaba aquí en una utópica casta única, sin pensar que si los moros y los judíos se hubieran integrado en el sistema del "valor sustancial", habrían dejado de hacer el trabajo cuya falta arruinaba a España.

En suma, cuanto se dice en este magnífico tratado[1] es discreto y está lleno de sentido, lleno de la angustia de quien sabe que es como es, y desearía ser de otro modo. Pero Fernández de Navarrete semeja al loco de la Casa del Nuncio *(Quijote,* II, 1), dado por sano, y que al salir declaraba a uno de sus compañeros: "Si él es Júpiter, y no quisiere llover, yo, que soy Neptuno... lloveré todas las veces que se me antojare." Según el consejero del rey, las letras "suelen engendrar una cierta melancolía que molifica el ánimo, oponiéndose a la alegre precipitación con que se intentan peligrosas hazañas, *sin*

[1] Hasta se propone en él la creación de escuelas de marina, "con que se excusaría España para estos ministerios de naciones ['gentes'] extranjeras, que por serlo, y sin obligaciones ni prendas de fe ni de amor, están expuestas a emprender cualquier traición" (pág. 542). Es increíble (aunque nos lo explicamos bien) que la obra de Fernández de Navarrete no se haya editado dignamente, con un acertado comentario histórico, para que sirviera de primeras letras a cuantos entienden en el gobierno de los pueblos hispano-portugueses, todos iguales a este respecto. En el siglo XX (lo mismo que en el XVII o en el XII) ningún país hispano-portugués es capaz de fabricarse sus propios barcos sin "mano de gato" extranjera.

que el discurrir en ellas engendre detención. Y por eso a la diosa de las ciencias la llamaron «Minerva, quasi minuens nervos», porque las provincias que se dan con demasía al deleite de las ciencias, olvidan con facilidad el ejercicio de las armas, de que se tiene en España suficientes ejemplos, *pues todo el tiempo que duró el echar de sí el pesado yugo de los sarracenos estuvo ruda y falta de letras*, para cuyo remedio fundaron los reyes las universidades y colegios" (pág. 542), como importación extranjera, añadimos ahora. Véase cuán claramente se sentía que la forma de vida española era inseparable de la defensa de su propio existir, a la vez que se notaban sus límites y se padecía la angustia determinada por sus necesarios efectos.

El mismo camino ideal siguieron las obras de don Diego de Saavedra Fajardo, representante de España en la conferencia preparatoria de la paz de Westfalia (1648), un escritor tan viajado y leído como versado en lenguas extranjeras. Lamenta también el daño y pobreza sufridos por su patria, y al pronto creemos hallar en él un europeizante decidido a romper las formas de la vida tradicional. Nada de eso. Don Diego siente como un español del siglo x, cuando llega la hora de sacar afuera los últimos principios. Su mundo es el de la creencia: "El señor don Juan de Austria mandó bordar en sus banderas la cruz y este mote: «Con estas armas vencí los turcos; con ellas espero vencer los herejes»... Yo me valgo de ellas y del estandarte de Constantino para... significar a los príncipes la confianza con que deben arbolar contra sus enemigos el estandarte de la religión... Al lado de este estandarte asistirán espíritus divinos; *dos sobre caballos blancos* se vieron peleando en la vanguardia cuando junto a Simancas venció el rey don Ramiro el Segundo a los moros... En la batalla de Mérida, en tiempo del rey don Alonso el Noveno, se apareció aquel divino rayo, hijo del trueno, Santiago, patrón de España, guiando los escuadrones con el acero tinto en sangre" [1].

Esta creencia, genuinamente española, fué como la savia y la corteza del árbol del vivir hispánico; en ella estaban incluídos Quevedo, Gracián y cuantos expresaron algo de lo que sentían sobre sí mismos y sobre España. Creencia, no pensamiento [2], valor sustancial, hidal-

[1] *Idea de un príncipe político-cristiano, representada en cien empresas*, empresa XXVI.

[2] Era natural que los extranjeros sintieran a España como un país extraño

guismo, espíritu de casta, fueron una y la misma cosa —900 años de contextura cristiano-islámico-judía.

Se atajaba todo intento de pensar, y al mismo tiempo se rechazaban las consecuencias de tal modo de proceder, porque quienes no se realizaban, quienes no dotaban a sus vidas de realidad suficiente en las virtuales proyecciones del arte, del heroísmo o de la distinción señorial, se sentían inertes y vacíos, flotando en la irrealidad de un sueño. León de Castro, teólogo de Salamanca, hizo cuanto estuvo en su mano para aniquilar a Luis de León, para destruir su facultad discursiva, y en efecto lo consiguió; Luis de León se eternizó en su poesía, en la angustia "sustancial" de su vida, pero se fué a la eternidad con las ideas que hubiese en su cabeza, presas con él en los calabozos de la Inquisición. Mas aquel León de Castro hizo ciertas importantes confidencias a Antonio Pérez, el extraño y retorcido secretario de Felipe II; el rey le pidió que cediera su biblioteca para incorporarla a la de El Escorial, y Pérez la dió a apreciar "al secretario Antonio Gracián y al maestro León de Salamanca, aquel gran varón teólogo y griego . . . Entre aquellos libros había y hay las obras de San Juan Crisóstomo, de mano antiquísima . . . Decía así el maestro León [1], que era muy amigo: «Sr. Antonio, poned vos de vuestra parte este libro, yo, de la mía, mi persona y trabajo, *y me iré a París*, y imprimiré todas estas obras, y os aseguro que nos valdrá el negocio más de 50.000 escudos, y sea la ganancia a medias . . . Que allí en San Lorenzo, aunque sea grandeza de librería real, serán aquellos libros tesoro escondido debajo de tierra»" [2].

e incomprensible. Voltaire no comprendía, por supuesto, que un embajador de España en Londres hubiese tomado por locos a dos sabios ingleses que le pedían ayuda para una expedición científica (probablemente a alguna de las montañas de América), con objeto de medir el peso del aire "qu'un long cristal enferme". El embajador

les prit pour des fous: lui seul était peu sage.

(Epître LV. *De l'usage de la science dans les princes.*)

[1] Pienso que se trata de León de Castro, no sólo por su estilo violento al expresarse, sino por ser conocido su interés por San Juan Crisóstomo (véase A. F. G. Bell, *Luis de León*, págs. 130 y sigs. León de Castro perdió mucho dinero con sus *Commentaria in Essaiam*, 1570).

[2] Antonio Pérez, *Cartas*, en *Bib. Aut. Esp.*, XIII, 502.

Pero los manuscritos de El Escorial permanecieron como tesoro escondido por culpa de todos los León de Castro que hubo en España, cuya historia auténtica yace más en las confesiones públicas o secretas de los españoles, que no en la crónica oficial. Escribía el humanista Núñez (el inventor del "nonio") al historiador Jerónimo de Zurita, quejándose de la persecución de las letras humanas, "por los peligros que en ellas hay de que así como enmienda el humanista un lugar de Cicerón, así enmendará uno de la Escritura: éstas y otras semejantes necedades me tienen desatinado, *que me quitan muchas veces las ganas de pasar adelante*".

Sobrepasa en angustioso tono a cuanto conocemos, un pasaje del Padre Juan de Mariana, de aquel que escribía que la Inquisición había hecho sentirse a los españoles "a par de muerte". Comentaba en latín, y fuera de España, los resultados del proceso de fray Luis de León:

> Tuvo aquella causa con ansiedad a muchos, hasta saber cuál fuese su resultado; acontecía, en efecto, que personas ilustres por su saber y por su reputación tenían que defenderse, desde la cárcel, de un peligro no leve para la vida y el buen nombre. Triste condición la del virtuoso: en pago de haber realizado supremos esfuerzos, verse obligado a soportar animosidades, acusaciones de aquellos mismos que hubiesen debido ser sus defensores. Con cuyo ejemplo era fatal que se amortiguaran los afanes de muchos hombres distinguidos, y *que se debilitaran y acabaran sus fuerzas*. El asunto en cuestión deprimió el ánimo de los que contemplaban el ajeno peligro, *y cuánta tormenta amenazaba a los que sostenían libremente lo que pensaban*. De ese modo, muchos se pasaban al otro campo [1], o se plegaban a las circunstancias. ¿Y qué hacer? La mayor de las locuras es esforzarse en vano, y cansarse para no conseguir sino odios. Quienes participaban de las opiniones vulgares, seguían haciéndolo con más gusto, y fomentaban las ideas que agradaban, en las que había menor peligro, pero no mayor preocupación por la verdad [2].

[1] Es lo que venían haciendo los judíos desde fines del siglo XIV, y continuaron haciendo los cristianos nuevos en el XVI.

[2] El texto latino fué publicado, con indicación de su fuente, por el agustino P. Revilla en *Revista española de estudios bíblicos*, 1928, III, 33. Lo

El desacuerdo con la política inquisitorial es aquí bien manifiesto, y lo escrito por Mariana a fines del siglo XVI enlaza con el pasaje de Hernando del Pulgar, de fines del siglo anterior, mencionado en la página 559). Los españoles, creyentes tradicionales, nunca pensaron en modificar su religión, justamente por carecer de hábitos, de pensamiento en que fundar cualquier intento de discrepancia. Lo cual no impidió a muchos sentir y decir cuán absurdo e insoportable era para ellos el Santo Oficio. Conocido ya su carácter de cosa adventicia y superpuesta, sin enlace con el pasado cristiano de la Península, no debe sorprender que así fuera. Para evitar el daño de la desmembración de la creencia, se ocasionaban innumerables más, entre ellos el entronizamiento de la ineptitud mental y la parálisis de los capaces de usar con acierto su inteligencia, por miedo a las funestas consecuencias de tropezar con la dureza pétrea de los inquisidores. Los procesos se incoaban sobre la frágil base de denuncias y sospechas, y las víctimas permanecían años en las cárceles, y a veces dejaban allí su vida antes de haber sido juzgados [1]. Si ya el español sentía de suyo escasa inclinación a cultivar la ciencia, el terror al Santo Oficio lo disuadió aún más de entregarse a aquel arriesgado menester. Mariana dice que "se amortiguaron los afanes de muchos hombres distinguidos, y se debilitaron y acabaron sus fuerzas". El gran escriturario Diego de Zúñiga manifiesta que cualquier interpretación de la Biblia, distinta de la admitida, era tenida por cosa de judío: "La necia gritería de aquella gente [la Inquisición y sus corifeos] ha producido tal pánico en muchos doctos escriturarios, que han acabado por retraerse de su noble y santa tarea, por creer que es casi imposible para una persona culta dedicarse sin peligro al estudio de las letras sagradas" [2]. Por los

traduje, creo que por primera vez, en mi estudio sobre *Erasmo en tiempo de Cervantes*, en *RFE*, 1931, XVIII, 366. Mas como entonces no poseía la necesaria intuición del conjunto histórico, ese texto, y todo lo demás, apareció como anécdota inconexa.

[1] Así aconteció a los catedráticos de Salamanca, Gaspar de Grajal, Martín Martínez de Cantalapiedra y Francisco Sánchez de las Brozas; al de la Universidad de Osuna, fray Alonso Gudiel, y a muchos más.

[2] "Quorum inepti clamores adeo formidabiles fuere multis sacrarum litterarum studiosis hominibus, ut eos ab hoc honestissimo et sanctissimo studio vehementer deterrerent; docti vero homines sacris litteris vix tuto se versari putabant" (*Didaci a Stunica... In Job Commentaria*, Toledo, 1584, cap. X, págs.

mismos años, el predicador de Felipe II Alonso de Cabrera decía en uno de sus sermones: "Habemos venido de un extremo a otro: que por no ser hipócritas, han dado los hombres en ser disolutos y parecerlo; como el que por no ser hereje, dió en ser necio y no quiso saber leer" [1]. El no querer leer por miedo a la Inquisición debió convertirse en un tópico popular, correlativo al docto temor de los sabios expresado por Zúñiga y Mariana. Cervantes introdujo el siguiente diálogo humorístico en uno de sus entremeses:

Algarrobo. ¿Sabéis leer, Humillos?
Humillos. No, por cierto,
ni tal se probará que en mi linaje
haya persona tan de poco asiento,
que se ponga a aprender esas quimeras
que llevan a los hombres al brasero,
y a las mujeres a la casa llana [2].

El riesgo inquisitorial para el pensamiento y la cultura fué también sentido por don Luis de Góngora al decir a su obispo en 1588 que su saber teológico era escaso, porque "he tenido por mejor ser condenado por liviano que por hereje" [3]. Los cinco textos citados recubren, puede decirse, la totalidad de la vida española a fines del siglo XVI, sus zonas altas, medias y populares. No pensar, no saber, no leer, protegían contra el sadismo y el afán de rapiña de las gentes del Santo Oficio, eficaz remache para la atonía intelectual del español de aquellos tiempos, que compensó con vitalismo expresivo la quietud de su mente. El espíritu quiere, ante todo, libertad, es libertad. La manera de existir hasta el siglo XV, cerrada a toda posible objetividad, segregó la furia aldeana de los inquisidores, la cual vino a ser para el espíritu lo que la organización social y económica, anterior a 1500, había sido para la vida material del villanaje, opresión y arbitrariedad. Lo grave es que el espíritu hispano no estaba entonces preparado para luchar en el campo abierto de la inteligencia; hubieran podido intentarlo tal vez

472-473). Tomo el texto de M. DE LA PINTA LLORENTE, *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel*, Madrid, 1942, pág. 27.

[1] Edic. de la *Nueva Bib. Aut. Esp.*, pág. 37.

[2] *Los alcaldes de Daganzo*, edic. Schevill y Bonilla, pág. 47.

[3] M. ARTIGAS, *Góngora*, pág. 64.



Las meninas, de Velázquez (véase la pag. 639 de nuestro texto). (*Museo del Prado*, Madrid

ciertos descendientes de judíos, pero fué contra ellos, sobre todo, contra quienes afilaron su saña los expertos hurones del Santo Oficio, herederos del secular rencor de las aljamas. La gente de puro abolengo cristiano eludió la dramática lucha, y Mariana acaba por decir (¿con qué sinceridad?) que la Inquisición fué un regalo de los cielos. Según él dice: "La mayor de las locuras es esforzarse en vano, y cansarse para no conseguir odios". Es característico de Mariana dar un paso atrás, siempre que temía haber ido demasiado adelante en su desafío de la presión social, inquisitorial. Por eso escribe de un modo en latín y de otro en romance; por el mismo motivo Cervantes dejó correr su pluma en la primera redacción de *Rinconete y Cortadillo* y de *El celoso extremeño* con más libertad que en el texto que envió a la imprenta. Quienes desconocen y no sienten ya la intimidad de la vida española del siglo XVI, encuentran mal que llamemos hipocresía a tal actitud. Pero ni Mariana, ni Cervantes, ni Quevedo, ni otros como ellos, eran insinceros en cuanto a su religión; tomaban sencillamente precauciones contra el poder arrollador de lo que juzgaban necedad engreída y dañina, y a veces velaban su desaprobación con cautelas, o con ironía y humorismo, si poseían tal arte, como en el caso máximo de Cervantes. Los más inteligentes y libres de ánimo (Cervantes, Lope de Vega, Fernández de Navarrete, Quevedo, y otros muchos) dicen que el país sufre de una tumefacción frailuna, y a veces la señalan como una de las causas de la decadencia nacional. La España del siglo XVII no formaba un todo compacto socialmente, pese al vivir dentro del exclusivo recinto de la creencia, pues de otro modo no se explicaría la desintegración del país a fines de aquel siglo y el cambio de rumbo en su historia durante el siguiente. La literatura y el arte llamados barrocos son ya manifiesto indicio de la escisión entre la conciencia de la persona y la sociedad en que se hallaba inclusa. Así entendemos que la Inquisición fuera tan popular como impopular, tan protectora de la creencia como verdugo de los creyentes. Instaurado el Santo Oficio, ni hubo manera de escapar a sus zarpazos felinos, ni de aceptarlos como una merced celestial, sinceramente al menos. Pero los argumentos decisivos contra aquella institución, en el fondo estúpida, y subsistente hasta 1833, hubieron de ser importados del extranjero racionalizado. Para hacer perceptibles los efectos de la acción inquisitorial habría que recurrir, más que a palabras, al

arte de Jerónimo Bosco, o al de Goya en sus Caprichos. Aunque después de todo, el estilo desrealizado de Quevedo y Gracián, junto con las cartas íntimas de Lope de Vega[1], nos acercarían también al nihilismo gesticulante de aquella sociedad inquisitoriada, en donde lo eterno y lo temporal se retorcían en una desenfrenada zarabanda.

Dada la forma del vivir hispano todo tenía que ser así, y huelga gastar tiempo en mostrar los males causados por el imperio de la creencia, o hacer ver que la rusticidad y la atonía mental son, a la postre, como la polvareda que dejan tras sí los pueblos sostenidos exclusivamente por una creencia. España tenía, por tanto, que ser pueblo, los villanos del teatro del siglo XVII, y las masas de campesinos y pobretones sin acceso a la hidalguía (el señorito moderno), que pululan por toda la superficie de la Península. Mas la historia no se hace con plantos ni notación de hechos, sino con la visión de sus motivos e implicaciones. El ansia de valores absolutos, como pura realidad vivida con la que no se pierde contacto, era incompatible con el pensamiento buscado por Mariana y algunos otros grandes disconformes; o era también incompatible con el bienestar y la prosperidad echados de menos por Fernández de Navarrete, y por casi todos los españoles de entonces y de siempre.

TERMINEMOS POR AHORA

Vale más engañarse radicalmente siguiendo la vía emprendida en este libro, que pretender encerrar lo humano en "hechos", es decir, en espectros sin coherencia histórico-vital. No hemos intentado trazar una historia en el sentido usual de la palabra, sino ofrecer una orientación que haga posible escribirla algún día. Para este proyecto —o torso— de biografía de España nos han servido aquellos fenómenos

[1] He aquí el fragmento de una carta al duque de Sessa, en donde lo único que entiendo es la alusión a los predicadores de Felipe IV, Florencia y Pedrosa: "Nunca estuvo este lugar como hoy se mira; los pícaros son Florencias y las piedras son Pedrosas; alaban la justicia, temen la misericordia... Ya habla la santidad, y escribe la astrología. Cometas están en el aire; Montanches en la tierra; armadas en el mar, y Dios en el cielo" (en C. ALBERTO DE LA BARRERA, *Nueva biografía de Lope de Vega*, pág. 622). Seguramente el señor Amezúa nos explicará éste y otros enigmas en su magistral edición de las cartas de Lope de Vega.

en que la forma de vida parecía expresarse más directamente: el lenguaje, la literatura, las confesiones íntimas, y cuanto se nos daba como una estructura del fluir vital de la persona. Si nos fuera posible, desearíamos tratar en otro volumen de cómo siguió viviéndose y desviviéndose España en los siglos XVI y XVII, cuando las posibilidades hispánicas se universalizaron valiosamente. Pero desde ahora se habrá visto que el fluir de esta vida no se deja segmentar como la historia-vida de otros países europeos, pues, por los motivos ya dichos, nos encontramos con un insistente retorno de parecidos fenómenos. Menéndez Pidal ha hablado de caracteres "primordiales" de la literatura española, al observar la reiteración de ciertas formas y temas poéticos. Ortega y Gasset ha aludido al lento paso de "tardígrado" de la historia española.

Las manifestaciones de vida en el siglo XVI no son, desde luego, como las del siglo XIII; en su textura intervinieron hilos de otro color. Ahora bien, por mudados que aparezcan el horizonte inmediato y las dificultades e incentivos con que se enfrentó el español de tiempos de Carlos V y de Felipe II, el telar y los tejedores siguieron siendo los mismos. La contextura cristiano-islámico-judía sigue estando ahí: alumbrados, místicos, ascetas, totalitarismo religioso del Estado [1], crítica desesperada de la sociedad, limpieza de sangre, Inquisición, temas

[1] Dice Ibn Jaldūn: "Raramente se halla buen acuerdo dentro de una tribu. Si aceptan las creencias religiosas enseñadas por un profeta o por un santo, el poder que debe mantenerlos en el buen camino se encuentra entonces en sus propios corazones; su espíritu altanero y envidioso se dulcifica, y se dejan llevar fácilmente a la concordia y a la obediencia. La religión efectúa este cambio". El pueblo acaba por creer "como un artículo de fe que debe obedecer siempre y combatir por la familia reinante, con tanto celo como para mantener la religión. Siendo así, el jefe no necesita un partido fuerte que lo sostenga" (*Prolegomènes*, trad. Slane, I, 313). Se habla aquí también de los impostores que se hacen pasar por el "Esperado" (pág. 330). Hemos tratado en otra publicación de aquel impostor que se hizo pasar en Valencia por el príncipe don Juan en el siglo XVI; en Portugal surgió la creencia en que el rey don Sebastián no había muerto ("El pastelero de Madrigal"); todo ello es puro musulmanismo.

Si examinamos los índices de la *Bibliotheca* de don Nicolás Antonio (1672), esa espléndida bibliografía de lo escrito en España, nos encontramos con *48* páginas de títulos de obras religiosas; *40*, de obras históricas, en gran parte religiosa; *13*, de derecho y leyes; *8*, de literatura profana; 7, de humanidades;

de poesía árabe en Lope de Vega, Góngora, Tirso y Calderón, etc.[1]. Una concepción ingenua de la historia esperaría entonces fenómenos de cultura de otro tipo —análisis racional de la naturaleza y del hombre. Hubo, sin duda, reflejos valiosos del humanismo italiano (Nebrija, Garcilaso, petrarquismo, ideas renacentistas en Ginés de Sepúlveda, Francisco López de Gomara, los erasmistas, el doctor Andrés Laguna, arquitectura de tipo italianizante al servicio de la nobleza y de la Iglesia, etc.). La presencia de esos elementos extraños respondía a la necesidad y ansia de completarse, sentidas por el español, y que entraron en su vida como indispensables ingredientes, como direcciones funcionales del vivir. El mismo fenómeno aconteció en el siglo XI (Cluny), en el XIII (cuaderna vía, gótico, derecho romano de Bolonia); y acontecerá luego en los siglos XVIII, XIX y XX. Nótese, en todo caso, que de los contactos italianizantes en el siglo XVI no surgió ningún género literario característicamente español y con validez universal; lo fueron, por el contrario, la novela y el teatro, en prieto enlace con lo querido, lo soñado, lo creído o lo desamado por el español. Lo que sigue valiendo y lo que trazó huellas imborrables

6, de medicina y ciencia natural; 5, de filosofía (como sostén de la teología y de la religión); 4, de matemáticas, astronomía, música, geografía, náutica, ingeniería, arquitectura; 3, de política.

Requiere sólo un poco de trabajo y de paciencia ir refiriendo muchos de los aspectos del pensamiento y de la sensibilidad de los siglos XVI y XVII a sus antecedentes islámico-judíos. Quevedo en *La cuna y la sepultura* rechaza la oración y el pedir nada a Dios, porque eso significa querer saber más que Él, darle consejos sobre cómo ha de proceder, etc. El arzobispo Carranza en su *Catecismo* no quiere que se fije tiempo ni lugar a Dios para que conceda lo que se le pide; una de las proposiciones de los alumbrados condenadas por la Inquisición rechaza de plano la oración; todo lo cual remonta al "tawakkol" (al dejarse estar en las manos de Dios) de los sufís. Asín ha demostrado, por otra parte, que los alumbrados son un fenómeno de supervivencia musulmana, etc. Ya hemos realizado muchos de estos enlaces en esta historia-vida, pero todo ello puede multiplicarse considerablemente. La huella judía en la obra de Quevedo es manifiesta. Se me excusará ahora de citar bibliografía y textos. El lector ya sabe que nada en este libro ha sido pensado o escrito a humo de pajas.

[1] Encontramos, incluso, sorprendentes supervivencias de ideas. Hay un famoso pasaje de Lope de Vega (*Los milagros del desprecio*, en *Bib. Aut. Esp.*, XXXIV, 235 *b*) acerca de las guerras de religión, hasta ahora sin sentido, si no nos contentamos con decir que se trata de un chiste atrevido:

fuera de España se encuentra en las expresiones integrales del vivir —el hombre español de carne y hueso, con la casa de su propia vida a cuestas.

Sorprende, al pronto, que la peculiaridad hispánica, de abolengo cristiano-islámico-judío, apareciera con tal intensidad cuando ya no había "oficialmente" ni moros ni judíos en España, y en la época en que sus hombres de armas y de letras paseaban triunfantes por Europa. Mas ya hemos visto cómo sentían Saavedra Fajardo y Quevedo, y como ellos eran todos los demás, aparte de algún descarriado hereje, que nada permanente o bien estructurado logró con su herejía. Europa rebotaba al llegar a la capa profunda del hispano, o se disolvía en retórica sin meollo. Cerradas defensivamente las puertas contra lo que amenazaba disolver el "valor sustancial", contra el intento de escindir el vivir integral entre un sujeto que conoce o hace, y un objeto o un hecho que se objetivan y escapan al círculo del hombre totalizado en su creencia, España se ahincó más en sí misma, se adentró en cuanto la había hecho triunfar y erguirse sobre siglos de dependencia e inseguridad. España que se soñó (según diría Unamuno)

Hernando. Bien mirado, ¿qué me han hecho
los luteranos a mí?
Jesucristo los crió,
y puede por varios modos,
si él quiere, acabar con todos
mucho más fácil que yo.

Basta recordar nuestro capítulo acerca de la Tolerancia para percibir aquí, como lugar común del pueblo cristiano o morisco, la idea alcoránica de estar fundada la variedad de religiones en la voluntad de Dios, quien podría haberlas reducido a una sola, si tal hubiese sido su voluntad. La vieja idea aparece ahora como un residuo inconexo, sin enlace con nada socialmente vivo, pero como expresión, cómica o irónica, de algo que aún era posible deslizar en el ánimo de una figura literaria. Lope de Vega refiere a una nueva situación (luteranos en lugar de moros) la doctrina expresada por Alfonso el Sabio y por don Juan Manuel. Para que nada faltara de España en aquel prodigioso teatro, hasta se halla en él un fugaz destello de deísmo islámico, que el público sólo entendería ya como un aspecto del vulgar "a mí qué me importa", o del dicho antiguo, aún conservado por el pueblo andaluz: "Dios que los crió, Dios que los mate", el cual es también, a su vez, una expresión fosilizada de la doctrina de la tolerancia hispano-islámica.

como un imperio, cuando sus reyes leoneses se respaldaban en la divinidad de Santiago, paseaba en el siglo XVI sus banderas victoriosas no sólo por Europa, sino allá por lejanas e insospechadas tierras. Cierto que la España imperial no conoció un día de paz y sin angustia; sus grandes y permanentes logros serían únicamente los conseguidos mediante la integración de otras vidas en el vivir hispánico, uniéndose vitalmente y no dividiéndose en objetividades. España no llevó a su Nuevo Mundo pensamientos o técnicas, pero se aferró con las nuevas gentes, como en un abordaje, y las incorporó a su sangre, a su creencia, a su hablar y a su forma de vida. El círculo hispánico se expandió, tan elástica y firmemente que no habrá forma de romperlo. El hispano-americano seguirá siendo, en gran mayoría, hispano-indio o hispano-negro, católico (al modo hispánico), se servirá de la lengua española para expresarse con dignidad y participará de la forma integral del vivir hispánico y de la angustia inherente a tal modo de ser histórico. La casta hidalga del pasado es ahora en Hispanoamérica la casta de los señores, que se desesperan, como en 1590, si no tienen criados, y consideran deshonroso cargar con maletas o paquetes, lo mismo que en 1626 se avergonzaban los madrileños de transportar con sus manos la fruta que compraban. El hallarse vitalmente inscrito en una forma de vida es asunto bastante serio. Con lo cual introducimos un poco de orden en el confusionismo de llamar "popular" a la intervención de España en América, o de querer escindir la historia de Hispanoamérica según criterios políticos exclusivamente, o de querer borrarse el nombre llamándose América Latina. Todo ello son meros aspectos de la historia profunda, que lleva sin remedio posible a vivir desviviéndose, como una pugna dramática sostenida entre el hombre y su sombra.

Después del sarampión racionalista del siglo XVI (erasmismo, italianismo, etc.), que no logró hacer saltar el marco de la forma de vida, el hispano se sirvió de cuanto había aprendido o se había superpuesto, como de un instrumento para hacer patente su esencia en estructuras de maravillosos valores. Sin la tradición pictórica de Italia, Velázquez no sería como fué, por supuesto. ¿Pero qué hubiera logrado imitando a Ticiano o a Tintoreto? El brinco genial fué dado desde lo hispánico, no desde lo italiano o lo flamenco. A Velázquez no le inquietaba qué cosa fuera un tapiz, tejidos entonces bajo la

dirección flamenca, como antes lo fueron bajo la dirección morisca o judía. Lo importante era el proceso existencial del tapiz, en contextura con el vivir de quienes lo fabricaban y lo contemplaban luego; el artista convive su nacer de la nada a través de aquellas hilanderas que lo van creando con sus manos; en otro momento de su existir, el bello tejido aparece colgado, y continúa viviendo en el existir de aquellas damas exquisitas que lo contemplan. El tapiz es, en cuanto está siendo hecho, como habiendo sido concluído, o en cuanto está siendo contemplado. Se nos da la posibilidad de recorrer, a nuestro sabor y para nuestra delicia, la vía entre el existir y el ser contemplado como existente, hacia adelante o hacia atrás. ¿Mas cómo aproximarnos con eficacia a tal fenómeno sino a través de la categoría existencial del *hadiṯ, nueva, novela?* La hilandera, con sus piernas firmes y desnudas, es al tapiz, lo que Rodrigo de Vivar, propietario de los molinos de Ubierna, es a "Mio Cid, que en buena hora ciñó espada"; lo que el bueno de Alonso Quijano, comedor de lentejas, es al Caballero de la Triste Figura y al Caballero de los Leones.

Otro prodigioso *hadiṯ* son *Las meninas*, el creador, la creación, lo creado, y el "vió que era bueno" final de quien se contempla a sí mismo como creante en su creación —*hadiṯ, huduṯ*—, corriente circular del fenómeno del mundo y del vivir en el mundo. Asombro igualmente delicioso irradia sobre nosotros *El entierro del conde de Orgaz* [1], en el cual nos es dable descender del cuerpo celestial de aquel señor toledano al cuerpo corruptible de su cadáver, o ascender desde éste hasta aquél; ambos valen como aspectos contemplados desde el cielo o desde la tierra, pues su existir consiste en aparecer como

[1] El que un artista como El Greco, venido de un mundo tan distante, se imbuyese de la sustancia vital de España ya revela por sí solo que lo español, por ser un modo diferente de vida, no fué una realidad incompleta o frustrada. Lo que El Greco tomó no fué color o tonalidad hispánicos; su obra toledana descubre una convivencia, un "mestizaje", producidos por la seducción fascinante de una vida densa de valores y de infinitas perspectivas. No se trata de una "manera" hispánica, sino de una hispanización llevada al máximo. A la misma seducción se rindió Carlos V, quien, de no saber español, pasó a ser un máximo portavoz de hispanidad. Leyendo a Brantôme —escritor de valía sólo mediana— pudiera analizarse el proceso psíquico de aquella especie de "aojamiento" que España lanzó sobre quienes entraban en su círculo mágico. La escala de valores de Brantôme fué calculada en términos españoles.

cuerpo terreno y celestial. Como círculo concéntrico y más reducido de tal forma de existencia se muestra, en la divina pintura de El Greco, la figura de San Esteban —un lindo mancebo, lleno de vida, y el mártir deshecho a pedradas, incluso en la dalmática de que está revestido. Proceso de ida y de retorno, eterno y reversible, en el que se incorpora un "y yo que lo vea" y un "y tú que lo veas", expresiones usuales y preñadas de sentido, reflejos de la necesidad hispánica de existir como contemplador y como contemplado, como correlato de un aspecto, de una inmortal epifanía. He ahí el esquema de vida del *Poema del Cid*, de Berceo, de las *Cantigas* del Rey Sabio, de Juan Ruiz, de Cervantes, de Lope de Vega, de Velázquez, de Unamuno, el primero, este último, que ha reducido a doctrina y mensaje, a evangelio hispánico, para ser oído por las gentes, la razón de la sinrazón hispánica.

Lo hispánico vendría a ser, si no hemos errado nuestra senda, algo como un "ego viventia mea vivo", un perpetuo solipsismo, exclusivo de cuanto no yazca dado espontáneamente en la conciencia de estar viviendo. Es inútil, entonces, que el objeto exterior e ignoto pretenda irrumpir como un intruso en el castillo de la morada íntima, con la demanda de ser salvado, fijado en conocimiento. La vivencia no se objetiva sino como "volencia", y sólo existe lo que se quiere que exista. Se vive dentro del tiempo de la conciencia propia, sin salida posible a un tiempo estratificado en cosas, objetivado. Secluso en sí mismo, el vivir va remansando su propia historia, como en un lago que sirviera de espejo a la eternidad —situación nunca enteramente satisfactoria para el español. Junto a él, cerca de sus fronteras, el tiempo iba estructurándose en capas sucesivas; al escribir libros a mano, sucedió el imprimirlos en letra de molde; al disparar flechas, sucedió el disparar proyectiles con pólvora, y así continuó la vida fuera de España hasta el tiempo actual de ritmo vertiginoso, de continua mutación de cosas —vapor, electricidad, radio, fuerza atómica. El hombre de Hispania ha tenido que ir adoptando, como un vestido exterior, ese tiempo objetivado, que al ingresar en su vida creaba situaciones extrañas e irregulares, pero nunca comparables a las de aquellos pueblos con escasa sustancia propia, que importan mecánicamente lo hecho por otros. El español ha vivido como un drama, como una elasticidad y una contracción hacia dentro de sí



El Greco, *Entierro del conde de Orgaz* (véase pág. 639 de nuestro texto). (El cuadro se halla en la iglesia de Santo Tomé, Toledo.)

mismo, ése su importar de moros, judíos, franceses o de quienquiera que haya sido. Los retornos de las grandes salidas al exterior han solido señalarse por sangrientas catástrofes, en una alternancia de *sí* y *no* que hemos de considerar como otra de las funciones esenciales del vivir hispano. Unamuno ha expresado, ha orquestado maravillosamente los rumores trágicos de este forcejeo fatal, aunque sin percibir quién fuera el sujeto de una lucha tan grandiosa como angustiada. Por eso Unamuno necesitaba, a su vez, ser situado *en* su historia, pues nada humano escapa a ella.

En tal manera de existir, lo mismo que en la del racionalismo grecoeuropeo, cabe que surjan valores excelsos o insignificantes. No creemos, por consiguiente, que haya que negar lo hispánico, ni que sea lícito presentarlo con un esfuerzo fallido por asimilar lo europeo. Ha habido —y habrá— momentos en que Europa ha tenido que nutrirse de la savia hispánica, y pensamos, naturalmente, en algo más que en imitaciones o "influencias". La historia de Europa no se entendería sin la presencia de España, que no ha descubierto teoremas matemáticos ni principios físicos, pero *ha sido* algo de que Europa no ha podido prescindir, y que resaltará debidamente el día en que las historias de cada variedad humana, sean concebidas como un vivir en conflicto consigo mismo. El que no tenga cotización en el mercado del conocimiento físico, no significa que la serie Fernando de Rojas *(La Celestina)*, Hernán Cortés, Cervantes, Velázquez y Goya, no signifiquen en el mundo de la axiología, de los valores máximos del hombre, nada de menor volumen que Leonardo, Copérnico, Descartes, Newton y Kant. Cuando el criterio pragmático, de utilidad "práctica" y de objetivación inteligible no sea el único empleado para entender la realidad humana, la historia se humanizará, e irán olvidándose las abstracciones sin alma y sin sentido.

APÉNDICE I

"JOSÉ EL CARPINTERO"

La expresión "hijo del Carpintero"[1] encierra un complicado sentido histórico del que ya no nos damos cuenta, y que está en íntima conexión con las creencias dioscúricas. Todavía hoy subsisten los gérmenes de tal religión (porque verdaderamente lo fué), entre pueblos primitivos de África y América. El nacimiento de dos mellizos se miró como un hecho funesto o favorable, y debido a poderes sobrenaturales. Su nacimiento determinaba la muerte, o la glorificación de ambas criaturas, y males o bienes para su madre. Aun en España quedan restos de tal creencia en relatos de la leyenda de los Siete Infantes de Lara, en donde el nacimiento de dos, o de siete mellizos se consideraba como un deshonor (ver el estudio de Menéndez Pidal, pág. 182). Otras veces, como digo, los hermanos gemelos se divinizaban por pensar que fuerzas divinas habían intervenido en su concepción. Sobre esa base milenaria y universal se sustentan las parejas de divinidades gemelas, según ha demostrado concluyentemente Rendel Harris en sus ya laudados libros. Las mitologías asiática, griega y romana conocen tal creencia, y vuelvo a referir al artículo *Dioskuroi* de Pauly-Wissowa. En el mundo greco-latino, Cástor es la divinidad que permanece en la tierra mientras su hermano asciende a los cielos, en donde, a la postre, ambos brillarán con luz inmortal. Ambos hermanos fulgen y lanzan el trueno y el rayo, mas también protegen al agricultor, al navegante, a la mujer, al combatiente, construyen instrumentos agrícolas y edifican casas y palacios. Cástor y Polux hallan cristianos reflejos en San Isidro Labrador, y sobre todo, en las innumerables parejas de santos gemelos, o simplemente hermanos o compañeros. Una reencarnación suya, por ejemplo, serían San Cosme y San Damián, médicos como ellos y co-

[1] Véase página 118.

mo lo es Santiago, superior según el autor de los Sermones del Seudo-Calixto *(Patrología*, 163, col. 1.397), a Hipócrates, Dioscórides y Galeno, pues puede curar una larga lista de dolencias. De Cosme y Damián dice Gregorio de Tours: "Duo vero gemini... in coelestibus sunt conjuncti" (R. Harris, *The Heavenly Twins*, pág. 97). Aquí caben igualmente los santos Justo y Pástor: "ambo iuncti sanguine, / quos pia fraternitatis, / uinxerat germanitas" *(The Mozarabic Psalter*, edic. Gilson, pág. 242); los santos Facundo y Primitivo, y docenas de otras parejas.

Dioscúrico fué el culto a Santo Tomás, supuesto fundador de la iglesia de Edesa, en donde existía un famoso santuario a unos gemelos divinos y al Sol, su padre. En los apócrifos "Hechos de Tomás", de que hablo luego, este Apóstol es un hermano gemelo de Jesús hasta el punto de ser confundidos uno con otro, según acontecía a Santiago en la epístola del Seudo-Ignacio. Y ahora veamos el sentido de "hijo del Carpintero". Santo Tomás hacía trabajos "en madera, como *arados, yugos,* balanzas, barcas, remos, mástiles; trabajos en piedra: templos y palacios reales" *(The Ante-Nicene Fathers,* 1925, pág. 534). Ahora bien, en el *Diálogo con Trifón*, de San Justino Mártir († 167), leemos: "Cuando Jesús vino al Jordán, creían que era hijo de José el Carpintero... pasaba por carpintero, pues mientras permaneció entre los hombres, hacía trabajos de carpintero, *arados y yugos,* sirviéndose de ellos para enseñar los símbolos de la justicia y de la vida activa" (88, 8). El texto griego y francés se halla en la edición de G. Archambault, 1909, II, 77; el editor da a ese pasaje interpretación simbólica, aunque refiere al Evangelio de Tomás (apócrifo), cap. XIII, en donde el niño Jesús ayuda a su padre en trabajos de carpintería; pero Archambault no menciona los "Hechos de Tomás". En cuanto a San José, dice el Evangelio de Tomás (XIII): "El padre del niño Jesús era carpintero, y en aquel tiempo hacía *arados y yugos*" (edic. de *The Ante-Nicene Fathers*, pág. 397). Así, pues, San José, Jesús y Tomás coincidían en hacer *arados y yugos.*

R. Harris ha demostrado en su *Boanerges* (cap. XIII), que los arados y los yugos fueron un dón de los "divinos gemelos", y cita al efecto el *Rig Veda* (I, 117, 21; VIII, 22, 6) y Heródoto (IV, 5). Cuando los tres hermanos Leipoxais, Arpoxais y Colaxais, nietos de Zeus,

regían el país de los escitas, cayeron del cielo, como divinos presentes, un arado y un yugo. Hay otros casos de relación entre los cultos dioscúricos y el arado y el yugo. No es por lo tanto un azar que en la tradición no canónica del cristianismo primitivo, Jesús y su hermano gemelo Tomás construyeran ambos arados y yugos. Y añado ahora que la labor carpinteril de San José se halla en el mismo círculo de remotas creencias; porque los textos antiguos no hablan del esposo de la Virgen como de un simple carpintero, según se lo imaginó la piedad moderna. Según el Seudo-Mateo (X, 1), "José, en Cafarnaum, se ocupaba en trabajos marítimos", y una variante añade que "José estaba ocupado en construir viviendas en las regiones marítimas", lo cual nos lleva a actividades relacionadas con la navegación, según vimos en los "Hechos de Tomás" (barcas, mástiles, etc. (ver E. Amann, *Le protévangile de Jacques*, pág. 314). El protoevangelio de Santiago (XIII, 1) dice: "Regresó José de sus trabajos de construcción" *(ibíd.*, pág. 230). San José era, pues, constructor de edificios, arquitecto, lo mismo que Tomás. Eso es lo que latía bajo la palabra "carpintero", y eso es lo que hizo que los escritores árabes oyeran decir a los cristianos que Santiago "era hijo de José el Carpintero". Aquellas tareas hubo un tiempo en que se miraron como actividades sagradas, en relación con la religión de los Dioscuros. Ahora poseemos la necesaria perspectiva para entender la lejana y originaria significación de ser Santiago hermano del Señor y también hijo del Carpintero. La luz refulgente de los Dioscuros ha iluminado la tiniebla y la confusión de aquellas remotas creencias, de importancia incalculable para la historia de España.



Detalle de la parte superior del *Entierro del conde de Orgaz*, de El Greco. (Véase pág. 639 de nuestro texto.)

APÉNDICE II

LA COMIDA EN HONOR DE LOS MUERTOS[1]

Un viajero alemán, Jerónimo Münzer, que visitó España a fines del siglo xv, da su impresión acerca de la vida en Santiago. Dice que "el pueblo es perezoso y se dedica poco al cultivo de la tierra, ya que viven principalmente de lo que ganan con los peregrinos. El ruido de la gente en la iglesia es tan grande, que aquello parece una feria. Se nota poca devoción. El santísimo apóstol merecería ser venerado con mayor reverencia." Vió enterrar un muerto en la iglesia, y para el funeral trajeron "un pellejo de vino, dos sacos de pan, dos cuartos delanteros de un buey, dos carneros" *(Itinerarium Hispanicum,* en *RHi,* 1920, XLVIII, 94-98). El editor Ludwig Pfandl nota que un viajero inglés observó costumbres semejantes en 1544, al visitar el país vasco, Castilla, Aragón y Navarra. En Santiago, los familiares de alguien enterrado en la iglesia clamaban junto a su tumba: "¿Por qué te has muerto? ¿No tenías buenos amigos? ¿No pudieras tener oro, plata, riquezas y buenos vestidos?" y "many suche folysh wordes" *(ibid.).* Una iglesia en aquellos tiempos en nada semejaba a las actuales, aunque todavía no poseemos buenas descripciones de cómo se vivía dentro de los templos españoles. Era costumbre celebrar un banquete fúnebre en la misma iglesia, según dice Münzer y confirma el obispo Antonio de Guevara, en una de sus epístolas: "No faltará algún hombre rico que se muera, el cual se mande ahí enterrar, y algún treintanario por su alma decir, y en tal caso como éste, podríades, señor Licenciado, juntaros con los que dijeren tales misas, y ayudarles a comer lo que trujeren, y aun a jugar lo que ganaren" *(Bib. Aut. Esp.,* XIII, 197 *a).* Que esto no era una broma, sino mera realidad, se prueba por un texto no literario del mismo Guevara: "Hallamos tener en costumbre en muchas partes

[1] Ver página 172.

de este nuestro obispado [de Modoñedo] que en los mortuorios que hacen, y el Día de los Finados (que es otro día de Todos Santos), comen y beben y ponen mesa dentro de las iglesias; y lo que es peor, ponen jarros y platos sobre los altares, haciendo aparador de ellos. Ordenamos y mandamos que nadie sea osado en los semejantes mortuorios y honras, y días de Finados, comer ni beber en las iglesias, pena de que pague cada uno dos ducados, y el cura o rector que lo consintiere, cuatro" *(Constituciones sinodales hechas por el Illustre Señor Don Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo,* 1541; ver R. Costes, *Antonio de Guevara, sa vie*, Burdeos, 1925, pág. 58). Sería absurdo interpretar tales hechos con ideas modernas. El templo era casa de Dios, casa de todos y antesala de la otra vida; allí se refugiaban los perseguidos por la justicia, y se producían escenas hoy increíbles. El pecado y la virtud hallaban su unidad en la creencia en la salvación, lo mismo dentro que fuera de la iglesia. Claro está que a pesar de ese marco genérico, la religión tomó en cada país una dirección particular. España acentuó mucho la familiaridad con lo divino, por razones ya bastante explicadas, y sus iglesias eran verdaderos "clubs" aún en los siglos XVI y XVII. Un concilio mexicano de 1555 manda "que no se hagan velas en las iglesias de noche, ni coman, ni beban, ni hagan danzas, ni otras cosas inhonestas, donde se siguen muchos escándalos" *(Concilios provinciales... en los años de 1555 y 1556,* México, 1765, pág. 83).

Aparte de que sea cierto cuanto notaron esos viajeros y censuró el obispo de Mondoñedo, la verdad es que no había motivo para asombrarse demasiado, porque lo mismo acontecía en otros países. Es probable que en España la costumbre de la comida funeraria llamara más la atención, no tanto por ella misma como por el ambiente en que acontecía, y quizá en el siglo XVI no fuera tan frecuente en el extranjero como en España. El asunto no creo se haya tratado; desde luego no existe sobre España nada comparable al estudio de Homeyer, *Der Dreissigste* en *Abhandlungen der Kon. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1864, págs. 87-270), o sea, la institución del treintanario de que habla Guevara, y que existió entre los judíos, en la Roma pagana, y fué ya censurada por los Padres de la Iglesia. San Ambrosio menciona a "qui cum luxuriosissime super mortuos bibunt" (pág. 92). El concilio de Calcedonia, en 451, pro-



Parte inferior del *Entierro del conde de Orgaz*, de El Greco. (Véase pág. 490 de nuestro texto.)

hibe a los seglares "qui excubias funeris observant... diabolica carmina cantare, joca et saltationes facere, quae pagani diabolo docente adinvenerunt" (pág. 101). El tercer concilio de Toledo (589) veda "ne in mortuorum funeribus juxta paganorum ritum agatur... Quando eos ad sepulturam portaverint, illum ululatum excelsum non faciant... Et super eorum tumulos nec manducare nec bibere praesumant" (pág. 102). Una crónica alemana de hacia 1540, habla de los que van a comer y beber a las tumbas "und dem Totten sein Teil auch in das Grab unter die Steine gesetzt" (pág. 110). Sobre fiestas y banquetes fúnebres en Inglaterra, todavía en 1561, habla Homeyer en la página 114; pero la mayor parte de esta monografía se refiere a Alemania y a Escandinavia, en donde la institución del treintanario estaba regulada jurídicamente en forma minuciosa. Hay, además, otro trabajo de Paul Sartori, *Die Speisung der Toten*, Dortmund, 1903, que no conozco. La costumbre de la comida fúnebre hace ver, una vez más, la ineficacia de las prohibiciones eclesiásticas para modificar los usos de las gentes; lo mismo que prohibe el obispo de Mondoñedo venía prohibiéndose desde hacía más de mil años. Ignoro cuándo se extinguió la comida fúnebre en España.

APÉNDICE III

POR QUÉ NO QUISIERON LOS ESPAÑOLES A FELIPE II[1]

La animosidad contra Felipe II no significaría necesariamente que la pública ojeriza estuviese fundada en buenas razones, prescindiendo ahora del carácter sin duda seco y antipático de aquel monarca. Una carta confidencial del jesuíta Pedro de Rivadeneira[2], dirigida en 1580 a don Gaspar de Quiroga, arzobispo de Toledo, inquisidor general y consejero íntimo del rey, sintetiza y aclara el sentido de los textos citados antes acerca de la escasa simpatía de que gozó Felipe II. El padre Rivadeneira intenta convencer a don Gaspar de cuán inoportuno sería guerrear contra los portugueses. Los motivos son varios; aunque el vecino reino "es pequeño y está al presente exhausto y consumido", la guerra sería larga y dificultosa "por el odio y aborrescimiento tan entrañable que nos tienen los portugueses, que los hará pelear como leones".

A los castellanos les faltará en semejante pelea

> la gallardía y el vigor y gana de hacerlo, como conviene se haga para alcanzar la victoria. Porque demás de ser guerra contra cristianos, amigos y deudos..., veo todo este reino muy afligido y con muy poca gana de cualquier acrecentamiento de Su Majestad, y menos de éste, por parescerles que a los particulares de él [de este reino], o es dañoso o muy poco provechoso; y para decir claro como debo lo que siento, veo los coraçones muy trocados de lo que solían en el amor y afición, y deseo de la gloria y honra de su rey, teniéndole primero cada uno metido en sus entrañas, y deseando la vida y la salud de Su Majestad más que la propia. Lo cual no es ansí agora, y esto *en todos estados,* porque los pueblos, por las alcabalas; los grandes

[1] Ver página 181.

[2] En *Bib. Aut. Esp.*, LX, 589.

por parecerles que ya no lo son ni se hace caso de ellos; los caballeros, por las pocas y cortas mercedes que reciben; los clérigos, por el subsidio y escusado y otras cargas que padescen; los perlados, por eso y por los vasallos de las iglesias que se venden; hasta los frailes, por la reformación que se ha intentado hacer de algunas religiones, están amargos, desgustados y alterados contra Su Majestad. De suerte que aunque es rey tan poderoso y tan obedecido y respetado, no es tan bien quisto como solía, ni tan amado, ni tan señor de las voluntades y de los coraçones de sus súbditos; y de éstos se ha de formar el ejército, y éstos son los que han de pelear, lo cual harán flojamente, si los coraçones estuviesen flojos y caídos en el amor de su rey.

El que Portugal se incorporara luego a España, más por obra de la diplomacia que de las armas, nada quiere decir contra la fuerza documental de esta carta, dirigida a la suprema autoridad de la Iglesia española. La estructura de la sociedad española implicaba concebir la institución regia como una dispensadora de mercedes, sobre todo si el monarca prefería la vida sedentaria de un covachuelista a las excitantes tareas de la guerra expansiva. Los súbditos miraban al rey como ganador o distribuidor de despojos bélicos, como guerrero o como señor paternal que sustentara el bienestar de los humildes y la magnificencia de las religiones y de los grandes. Felipe II no hizo ni lo uno ni lo otro. Pocos pensaban, entre tanto, en la urgente necesidad de instituir una clase de ciudadanos, ni eclesiásticos ni hidalgos, ocupada en producir riquezas que completasen las rendidas naturalmente por la tierra, o las allegadas por los galeones de las Indias. El rey no podía forjar ni desarrollar semejante programa; carecía de imaginación proyectiva, y pensó a su país como algo inmóvil y hermético, que a lo sumo había que catalogar y clasificar. De ahí su idea de inventariar reliquias o de promover las "Relaciones topográficas" tan útiles para conocer cómo fuese la vida en cada lugar del reino. Para el rey, España fué como una institución monástica en la cual, sumisa y regladamente, todos se prepararan para ascender al cielo, presididos por la menuda y rigurosa vigilancia de su señor. Su prudencia no llegó a penetrar que sus súbditos, además de ser hijos sumisos de su creencia, también aspiraban a convertirse en la realidad del sueño de su vida, y en llegar a ser un "plus ultra" de sí mismos. Durante

el casi medio siglo de su reinado, los fogosos corceles de Hispania hubieron de caminar a paso de andadura. Tanta prudencia hirió los nervios de los españoles, que añoraban al Rey Católico, a su nieto Carlos V, y al príncipe don Juan de Austria, muy versado en las guerras de tierra y mar.

A los españoles no les enardecía ya "la gloria y honra de su rey", según dice Rivadeneira; pero siguió importándoles mucho la gloria y honra de cada uno, y el prestigio del nombre español, según se ha visto en más de un lugar de este libro, aunque las antiguas instituciones ya no existieran sino como "un vocablo y una figura" (Quevedo). Nuestra idea de que la condición española puede rendir sus más bellos valores sin más apoyo que la escueta conciencia de estar existiendo, pudiera fundamentarse una y otra vez en la obra de Lope de Vega, a la vez espejo y buzo de la vida en torno a él, que era la suya. Sabe Lope que España es una oquedad, vacía de cosas, por la que transita, evanescente, la riqueza de las Indias:

Es toda España montaña
bárbara en ingenio y trato.
¡Mira tú que policía,
pues de plata que le ofrece
la India, a Italia enriquece,
a Francia y a Berbería!
¿Qué nación sustenta el mundo,
donde no corra por ley
plata y armas de su rey?

(El anzuelo de Fenisa, III, XXI.)

Aunque estas palabras aparezcan puestas en boca de una italiana, la idea aquí expresada era ya un lugar común. Pero en aquella misma Italia, señoreada entonces por los españoles, dicen tres de ellos:

Los tres somos españoles,
que en saliendo de su tierra,
o sea en paz o sea en guerra,
se hacen príncipes y soles.
Hagamos lo mismo acá,
y pues de España venimos,
parezcamos lo que fuimos.

(Ibidem, I, VI.)

APÉNDICE IV

EL AISLAMIENTO CULTURAL COMO DEFENSA[1]

Hemos visto que hasta el siglo XIV Castilla evitó cultivar ciertas formas literarias frecuentísimas en árabe. Tampoco aparecen antes de esa fecha casos manifiestos y valiosos de contemplación mística (la orden jerónima), y aún tardaron más en surgir los intentos de filosofía y ciencia españolas. Aparte de que el tipo de vida, forjado bajo y en la creencia, no invitara precisamente al aislamiento interior indispensable para el pensar (o el sentir lírico y místico), parece evidente que en todas esas actividades se vió algo pernicioso. Cultivándolas se caía en el campo del enemigo, y se atenuaba el sentimiento de ser "otro". La oposición moral, artística e intelectual respecto del Islam, fué dictada por el instinto de conservación, porque no conozco ninguna ley sobre ese punto —como las de Roma contra la filosofía griega—. Esas leyes se dictaron más tarde, pero fueron contra los enemigos que amenazaban al país desde la Europa cristiana y herética; la España de Felipe II tomó cuantas precauciones pudo para proteger su creencia, única base sobre la cual sabía y podía existir. Hecho semejante hoy día es el aislamiento de los países totalitarios (germanos o eslavos), que no saben del exterior sino lo que permiten sus gobiernos, y no expresan ni ideas ni sentimientos contrarios a aquéllos; saben que de no ser así, sus regímenes no subsistirían.

La situación de la Castilla medieval frente a los árabes, se entiende mejor recordando la relación entre los Estados Unidos y Europa durante la primera mitad del siglo XIX. En 1818 escribía John Quincy Adams, siendo Secretario de Estado, a un joven diplomático:

An American, especially a young American in Europe, brea-

[1] Véase página 184.

thes an atmosphere full of the most deadly infection to his morals —He has incessant incitements to dissipated habits, idleness, intemperance and sensuality; to resist which calls for perpetual exercise of self control, and self denial— The very gratification of his curiosity, by visiting the *marvelous objects* accumulated in the European capitals for the gaze of strangers, *is generally but a variety of wasted time* [1].

El hecho era bien conocido, pero aquí se expresa con nitidez y posee la gran autoridad de un estadista que pronto había de ser presidente de los Estados Unidos. El calvinismo americano se enfrentó con su mortal enemiga, la civilización a base de catolicismo, y con un tipo de vida que sacrifica la salud de la colectividad al logro de valores, sólo posibles si se da suelta al demonio interior encerrado en cada hombre. El calvinismo creó magníficas y dichosas sociedades, pero los Estados Unidos en 1818 no poseían mucho de aquellos valores, tan diabólicos como exquisitos. J. Q. Adams sabía de aquellos "objetos maravillosos", a la vez que pensaba que era una pérdida de tiempo dejarse arrastrar por su belleza. Mas los Estados Unidos eran y seguirían siendo deudores culturales de la Europa "ociosa, bebedora y sensual", lo mismo que los castellanos de los siglos XI y XII debían a los musulmanes mucho de su civilización. Pasada la época de inseguridad respecto de sí mismos, los americanos comenzaron a enriquecer sus ciudades con innumerables "objetos maravillosos" adquiridos en Europa a gran precio, a fin también de perder el tiempo contemplando su belleza y educar su sensibilidad en el goce de tales maravillas. Un fenómeno semejante se observa en la literatura y en la vida castellanas del siglo XIV, según hemos visto anteriormente.

[1] *The Collector: A Magazine for Autograph and Historical Collectors*, New York, octubre-noviembre, 1944, vol. LVII, n. 7, pág. 150. "Un americano, sobre todo un joven americano en Europa, respira una atmósfera llena de la más mortífera infección para su moral. Tiene constantes incitaciones para contraer costumbres disipadas, ociosidad, afición a la bebida y sensualidad. Resistir a tales peligros exige continuo dominio de sí y gran abnegación. La misma complacencia que experimenta su curiosidad visitando los maravillosos objetos acumulados en las capitales europeas para que los contemplen los extranjeros, *no suele ser sino un modo de perder el tiempo*."

Hay, pues, una manera "defensiva" de enfrentarse con los valores artísticos o morales de otros pueblos, cuando tales valores amenazan aflojar la tensión de individuos o colectividades en trance de "hacerse" su vida. El buen púgil es parco y casto. Lejos por tanto de sonreír ante tales limitaciones, debiera verse lo que hay en ellas de imperativo de afirmación creadora, porque si Castilla y los Estados Unidos se hubieran abandonado a "sus gustos", sus historias hubieran sido muy distintas. Pensar sobre ello sería ocioso.

Nos encontramos así frente al delicado problema de los límites que la misma existencia colectiva va trazándose al existir. Forman parte de tal existencia las renuncias que un pueblo se impone en el período constituyente de su vida, cuando se siente con bastante energía para elegir entre los varios rumbos que se le ofrecen. La conciencia moral —la gran desdeñosa de las circunstancias—, es entonces quien decide. Es ése uno de los motivos de lo que llamaríamos la zona oscura de la historia de cada pueblo; ahí yace lo que echamos de menos en cada historia y lo que provee de sabroso alimento las críticas negativas: los castellanos medievales no fueron líricos ni científicos; los angloamericanos han sido, desde mediados del siglo XVII, poco expresivos, no han creado estilos universalmente valiosos en arquitectura, pintura o música; los romanos no poseyeron ni filosofía ni ciencia originales, etc. Frente a esas fáciles negaciones, la historia habría más bien de presentar las afirmaciones de que aquellas negaciones son sólo el reverso. Carece, por tanto, de sentido historiar un pueblo sin tener clara percepción de lo que vale, sin una profunda "sym-pathia", sin que el historiador se afirme personalmente al afirmar los valores que percibe y quiere salvar. La historia "objetiva" e imparcial es una invención del siglo XIX que no se tiene en pie. Cabe sin duda denigrar un pueblo, e incluso aspirar a raerlo de la faz de la tierra; lo que no cabe es historiarlo con improperios, porque historiar es entender el proceso de una vida colectiva dentro de su razón histórica de existir y mediante la estimación de sus valores, sin los cuales no existe materia historiable. Ser oficialmente una nación no convierte a un grupo humano, sin más, en tema histórico.

De ahí la esterilidad de las historias de España, basadas en su no contribución al progreso de la ciencia y la industria europeas; o de

los ensayos históricos sobre los Estados Unidos, partiendo de su materialismo o de su falta de gracia expresiva. De ahí la infecundidad de presentar la historia inglesa como un tejido multisecular de bandidaje y cinismo, según hace Robert Briffault en un libro [1] que prueba tanto que acaba por no probar nada. Al terminar de leerlo sentimos gran curiosidad por conocer el anverso del tapiz cuyo reverso presenta tanta irregular monstruosidad. En último término, sobre cada país pudiera escribirse una historia a base de los detritus infectos que los pueblos, lo mismo que los individuos, han ido dejando tras sí. Mas esto no sería historia, sino una sarta de interjecciones. En suma, una cosa es combatir a un pueblo con la pluma o con las armas, y otra es escribir su historia.

[1] *The Decline and Fall of the British Empire*, 1938, en donde este inglés, sincero sin duda, dice de su país que "It has never been obscured by abstract and moral principles" (pág. 154).

APÉNDICE V

HISTORIA DE DOS ARABISMOS[1]

MESTURAR *'DELATAR CALUMNIOSAMENTE'*

Vamos a ocuparnos de otras dos seudomorfosis lingüísticas, que permiten ampliar lo dicho en el capítulo VI acerca de la flexión personal de *amanecer,* del infinitivo portugués, etc. Como por otra parte el arcipreste de Hita usa estas dos palabras en su Cancionero, no sólo como vocablos casuales o de relleno, sino a causa de las instituciones sociales a que se refieren, esto permitirá reforzar la impresión de mudejarismo que logramos leyendo el capítulo sobre Juan Ruiz. La lengua, las realidades sociales y la intención artística del poema forman un conjunto indisoluble; los vocablos que analizaré ahora poseen también un interior y un exterior, son reversibles y "desenvainables" (ver pág. 420), "mudan la pelleja", según diría el Arcipreste. La palabra, la metáfora poética y la estructura literaria son una y la misma realidad.

Al cizañero, al delator calumnioso, se le llamó en la Edad Media *mesturero.* Por obra de éstos fué el Cid condenado por Alfonso VI a salir del reino: "Por malos mestureros de tierra sodes echado" *(Poema del Cid,* 267). *Mesturar y mezclar* se usan abundantemente con el sentido de 'delatar, enemistar': "Los que quieren partirnos... mescláronme con ella" *(Libro de Buen Amor,* 93). "Desque pecó con ella, temió mesturado ser" (541). Abundaban los mestureros en las cortes cristianas[2], y los reyes les prestaban oídos del mismo modo que las enamoradas atendían a las hablillas de las malas lenguas[3]. El

[1] Ver página 219.

[2] R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid,* pág. 757.

[3] Para el mesturero en asuntos de amor, ver Ibn Hazm, págs. 77-85. En el texto árabe se le llama *al-wāšī.*

"mesturero" era, pues, una institución bien delineada en las costumbres y en el lenguaje, que se halla tanto en el lado cristiano como el musulmán. De estos últimos la imitaron los cristianos, lo que no quiere decir que yo atribuya a los moros la exclusividad del chismorreo [1], sino que el convertir al maldiciente en un tipo social bien perfilado, que aparece tanto en la historia política como en los tratados sobre el amor, es una importación de Al-Andalus.

No se ve en castellano cómo podría pasarse de la idea de "mezclar" a la de calumniar, chismorrear, enemistar, etc.", porque eso queda muy lejos de lo que llamamos "mezclarse en los asuntos de alguien". Mas el árabe nos da la solución. Hallo en el Diccionario de Lane: *wasa bihi ila-l-soltan* 'lo calumnió, lo desfiguró (misrepresented) ante el sultán'. El verbo *wasā* significa, en efecto, 'actuó como difamador, como delator' *(Dicc.* de Freytag). Ese sentido de 'desfigurar, delatar', es el aspecto exterior de este otro interior: 'coloreó o pintó una tela' (Freytag). Otra acepción es: 'coloreó su discurso con mentiras' (Freytag). Entre los derivados de ese vocablo se encuentran: *wāsi* 'delator, tejedor'; *asyah* 'matizado con mezcla de colores' (distinctus colore mixto, Freytag); *siyah* 'mezcla de un color con otro'; *mowaššā* 'salpicado, moteado' (piel de un animal, mármol, etc., *Dicc.* de Dozy). De aquí sale el esp. *ataujía*, ár. *at-tawsiya*, 'obra que los moros hacen de plata, oro y otros metales, embutidos unos en otros y con esmaltes de varios colores' *(Dicc. Histór. de la Lengua Espa-*

[1] Desde luego Cervantes dice que los moros "todos son embelecadores, falsarios y quimeristas" *(Quijote*, II, 3). Como digo en la página ..., el *alcahuete* es también otra institución mora que ha conservado su nombre árabe, y que es el polo opuesto del *mesturero*. Sería pueril formular un juicio de tipo moral, desde el punto de vista de Occidente, puesto que lo importante es entender un aspecto de la historia. La estructura misma del mundo islámico, con su falta de estabilidad objetiva y con la exuberancia de su personalismo psicológico, había de producir tales consecuencias. Lo que en el arte es arabesco y metáfora, se vuelve embeleco y falsedad en la vida de relación humana. No es, por lo demás, casual que la palabra *malsín* 'calumniador', sea hebrea, debida, por consiguiente, al trato con judíos españoles, entre los cuales, como entre moros, se hablaba mucho de *mesturar* y *malsinar*. Creo que el portugués *mexerique* será también de origen oriental, aunque ahora no puedo probarlo. Para el origen hebreo de *malsín*, ver P. de Lagarde, *Mitteilungen*, 1884, pág. 90 (no 80, como dice el *REWb*, de Meyer-Lübke).

ñola) [1]. Como se ve, del vocablo central *wāšā* irradian sentidos que van desde 'colorear una tela' hasta 'alterar la conducta de una persona con una mezcla de colores que la desfigura' —la idea del "camouflage". Quienes oían tal palabra en Castilla percibieron el sentido de *mesturar* expresado en ella, y usaron *mesturar* dentro de una situación semántica, que quedó olvidada hasta este momento en que la revivo: "mesturar colores = desfigurar la conducta de una persona". En *mesturar* se conservaba el aspecto bifronte del vocablo árabe que reflejaba [2]. El pintar, tejer o damasquinar lleva implícita la idea de practicar algo vano, pues aspiran esas artes a formar realidades que valgan por sí mismas. Esas formas se aceptan siempre "cum grano salis", y hay que dejarlas correr indefinidamente en el proceso del arabesco, modo preferido de decoración artística en el que juegan reversiblemente lo interior y lo exterior, lo esotérico y lo exotérico —pintar, mezclar, colores, desfigurar. Si la conciencia de quienes introdujeron

[1] Algunos ejemplos harán ver, aun con mayor claridad, que "mezclar, mesturar" no apuntan a mezcla alguna entre personas, sino a la mezcla que se supone practica alguien al pintar con mezcla de colores la conducta de otra persona, al hacer con ella precisamente lo que el artista intenta realizar con su labor de ataujía. Usaré unos pasajes de *Calila e Dimna,* traducción del siglo XIII de un original árabe del siglo VIII. Dimna, el lobo, calumnió a Sençeba, el buey; a consecuencia de ello, el león-rey mató a Sençeba: "Non podía ser que su mezcla [la hecha por Dimna sobre Sençeba] no fuese descubierta" (edic. Alemany, pág. 165). "Soy mucho repentido [dice el león]; fízomelo fazer el falso traidor de Dimna con su mestura" (pág. 169). "Non se puede encubrir mestura de Dimna e su mal fecho" (pág. 185). "Dimna lo mezcló [a Sençeba] con envidia que le avía" (pág. 191). Este uso sintáctico de *mezclar* no es románico, pues esperaríamos saber con qué o con quién fué mezclado Sençeba; el traductor escribe *mezclar* y tiene en su mente "ataujiar". En este texto árabe del siglo VIII tiene suma importancia la institución del mesturero, que luego se infiltraría en la vida española y en su literatura. *Calila e Dimna* es un magnífico testimonio del estilo reversible: falsedad-realidad, aspiración-desengaño, animales-personas, etc. Porque sólo Dios es.

[2] Casi huelga mostrar la diferencia esencial entre esto y el latín *sub colore* 'so color, so pretexto', heredado por las lenguas románicas. En latín no es falso el color, sino lo que recubre; lo mismo que se usó *fingere* tanto para 'hacer el alfarero sus cacharros o figuras' como para 'fingir'. Pero en sí mismos, ni el que usa colores ni el alfarero son falsificadores de la realidad. Por ser reales las *fictilia* de barro, no lo son las *fictiones* de la fantasía.

tal palabra, no hubiese estado sumida en ese juego ambivalente y oscilante, entonces habrían dicho no *mesturero*, sino algo menos ajeno a la manera románica de hablar. El provenzal expresó *wasi*, o *mesturero* en asuntos de amor, con un vocablo adecuado y lógico: *lauzenjaire*, francés antiguo *losengeor* 'adulador, engañador', derivado de un vocablo que significa 'mentira'.

PORIDAD *'SECRETO'*

Usóse abundantemente esta palabra en textos españoles y portugueses de la Edad Media con el sentido de 'secreto, reserva': "en poridad fablar" *(Poema del Cid*, 104). "Sabe el estado de sus amigos e su poridat" *(Calila e Dimna*, edic. Alemany, pág. 65). "Toda la poridat fué luego descobrilla" *(Libro de Buen Amor*, 921). Los ejemplos son muy frecuentes, y basta con los anteriores de los siglos XII, XIII y XIV. Todavía en el *Arte para ligeramente saber la lengua aráviga*, de Pedro de Alcalá, Granada, 1505, aparece "poridad o secreto". La misma forma figura en el *Amadís*, y hay que llegar a casi un siglo más tarde para que se generalice la forma con *u:* "El tiempo que descubre las *puridades*" (Mariana, *Historia de España*, lib. 14, cap. 16). No tengo ejemplos de *puridad* en el sentido de 'pureza', aunque los habrá, puesto que el *Diccionario de la Academia* registra la acepción; pero deben ser raros. La expresión "en puridad", 'claramente, sin rodeos' ("hablando en puridad"); conserva un eco del sentido antiguo: 'con lealtad, con franqueza, sin trampa' [1].

Decir que *poridad* es el latín p u r i t a t e m es sólo una verdad a

[1] En portugués hay también *poridade:* "Poridade vos terrei" *(Cantigas de amigo*, edic. J. J. Nunes, II, 231), junto a *puridade:* "Se preguntar quiserdes, / en vossa *puridade* / saberedes, amigo, / que vos digo verdade" *(ibid.*, II, 294). Nunes traduce: "na vossa consciencia", lo cual prueba que se sentía *puridade* como un fenómeno de vida interior, espiritual. Puede ser que la forma con *u* sea debida a reacción de cultismo, o que se destacara la noción de "puro" al expresar algo distinto de "secreto". En *El sacrificio de la misa*, Berceo usa *puridad* por ver en esa palabra su forma latina: "Buena es de saber esta tal puridad" (edic. Solalinde, 213). Posteriormente el portugués usa ya *puridad*. Todavía en 1666 se publica el *Epitome das excellencias da dignidade do ministro da puridade*, de fray Francisco do Santíssimo Sacramento.

medias, dada la diferencia de sentido entre "pureza" y "secreto". El "cargo de secretario de la poridad del rey" no se entiende si lo referimos a "pureza" . Ninguna lengua románica extrapeninsular ayuda a salir del paso. El verbo *jalasa* 'fué puro' tiene derivados y acepciones que significan sinceridad, 'amistad' *(jolūs,* Dozy); 'amigo sincero' *(mojlis);* 'obrar sinceramente con alguien' *(jālasa);* 'pureza' *(jalas).*

Por lo mismo que abundaban los mestureros y los alcahuetes, la pura amistad adquiría para el islámico valor considerable. El árabe poseía otros vocablos para significar 'secreto', mas por lo visto lo que, en este caso, prevaleció en la conversación (porque se trata de un proceso oral) fué el identificar el secreto, la *poridad*, con la pureza de amistad [1], lo que es a la vez muy islámico y muy español. En el ambiente latino-románico era el secreto una realidad objetivada, resultado de poner aparte *(secernere);* era lo separado *(secretum);* para el árabe el secreto iba relacionado con obrar sincera, íntima, lealmente con alguien; era lo vital, una cuestión personal dependiente de la amistad. En esto el alma de Iberia se separa —para su bien y para su mal— del resto del Occidente. Se obra mirando a la persona y no a la cosa. "Hago esto por tratarse de usted", se oye a cada paso en

[1] Cuando *poridad* ocurre en un texto traducido del árabe como es *Calila e Dimna,* no hallo en el original *jālasa,* sino otras palabras, cosa natural tratándose de un proceso oral, según se desprende de la misma naturaleza del fenómeno. Un arabista podrá encontrar más datos. Por el momento me baso en una evidencia, implícita en los hechos antes citados. Veamos, sin embargo, qué dice el texto árabe de *Calila* en correspondencia con *poridad.* "Sabe el estado de sus amigos e su poridat" (pág. 65); es en árabe: " 'arafa bātina amri sāhibihi bimā yazharu minhu", o sea 'conoció lo interior *(bātin)* del asunto de su amigo por lo que parece en éste' (edic. L. Cheikho, Beirut, 1923, pág. 68). *Poridad* traduce, por tanto, "lo interior, lo íntimo", algo que no es precisamente lo "secreto" en románico, y que se aproxima, en cambio, a *jālasa* 'amistad íntima, pureza'. Estamos siempre con un "fuera" que corresponde a un "dentro" y viceversa. Otro pasaje dice que sólo un loco puede "meter las mugeres en su poridat" (pág. 68), en árabe: "i'timānu-n-nisā'i 'alā-l-asrāri", o sea, "confiando a las mujeres los secretos", *asrār,* plural de *sirr,* que es una de las traducciones del *Vocabulario* de Pedro de Alcalá para *poridad.* Los léxicos árabes definen *sirr* como *jālis koll say',* 'lo puro, lo genuino, lo interior de todas las cosas'. Esto confirma, aunque no hacía falta, mi explicación de *poridad.*

tierras ibéricas. Recuérdese el desdén que expresa hacia el indiano la literatura del siglo XVII, reflejo de la desestima del pueblo español por quienes volvían enriquecidos de las Indias. Quien no era rico "personalmente", por pertenecer a la alta jerarquía social, no adquiría valor por haberse revestido de unos millones. La opinión pública lo miraba como "un piojo resucitado". Por eso quedó España al margen del capitalismo moderno, y fueron administradas sus finanzas por judíos hasta 1492, y por extranjeros hasta el siglo XIX.

Al centro de ese problema histórico nos lleva el que *poridad* sea un reflejo árabe. Se lee en *Calila e Dimna* que daña a su propia vida "el que dize su *poridat* al *mesturero* que sabe que non gela terná" (pág. 388) [1]. *Poridad* llevaba implícito, con la idea de secreto, la vivencia de cómo sea la persona a quien se deba esa prueba de amistad. Al musulmán no le importan demasiado las cosas cuando salen del área de lo divino, del amor o de la amistad. Por eso ofrece su casa y su comida al visitante, y realiza otros actos del mismo tipo. Es supremo valor para el árabe la estima de la persona humana. A diferencia del cristiano medieval, el hombre árabe no es como el descrito en el *De contemptu mundi;* las cosas que lo rodean son inanes e intercambiables en su fugacidad de formas, pero el hombre mismo dice *Calila e Dimna* "es la más noble criatura et la mejor que en este mundo sea" (pág. 51). No se vive en el trato razonable de las cosas, sino sintiéndose anclado en los anhelos del propio corazón, en la *poridad* de uno mismo y en la del amigo o la amada fiel, lejos de mestureros que desfiguren esa intimidad. La *poridad* posee un "dentro" cordial y un "fuera" social: "Secretario de la poridad del rey". Tenía que ser así, porque el corazón es técnica, y no sólo metafóricamente, la sede de la religión y de la moral. Baste recordar el tratado de teología místico-moral *Deberes del corazón* del judío español del siglo x, Ibn Paquda, relacionado con la tan conocida mística cordial del Islam [2].

[1] Era frecuente asociar ambas palabras. Hablando de los escribanos dicen las *Partidas:* "Ca maguer el rey e el chanceler e el notario manden fazer las cartas en poridad, con todo esso, si ellos mestureros fuessen, non se podrían guardar de su daño" (II, 9, 8).

[2] *Duties of the Heart*, trad. M. Hyamson, Nueva York, 1925.

No serían *poridad* y *mesturero* los únicos cultismos inyectados de sentido árabe (mozárabe) que penetraron en los romances del Norte de España, revueltos con la masa de vocablos exclusivamente árabes que en número crecidísimo integraban la lengua de los siglos X y XI, y en menor grado la de hoy. Hubo en el Noroeste de la Península pueblos con habitantes exclusivamente mozárabes, según ha demostrado Menéndez Pidal. Aquellos cristianos arabizados, mientras vivieron entre moros, permanecieron "estancados en una vieja cultura latina a causa del apogeo de la cultura oficial musulmana" (*Orígenes*, pág. 483). Quiere esto decir que el habla de ellos quedó bastante inmóvil en un ambiente en que predominaba una cultura diferente y avasalladora, en modo parecido a como los judíos, expulsados en 1492, conservaron —por ejemplo, en Marruecos— su lengua castellana, también bastante paralizada. Pero veo además en ese fenómeno un aspecto de defensa del propio carácter, que llevaría a los mozárabes más cultos a apegarse al latín escrito, en la manera que les fuera posible, del mismo modo que los judíos españoles se apegan a la lengua de la Biblia en su traducción del siglo XIII, que es la que leen en sus templos. Los mozárabes se aferrarían también a su Vulgata, base firme frente al habla insegura del vulgo, entonces sin fijeza y sin prestigio. Me imagino que en los siglos IX y X, los mozárabes emigrados al Norte producirían a sus correligionarios una impresión de afectada pedantería, templada por el prestigio que rodearía a quienes llegaban hablando también la lengua de la culta y poderosa Al-Andalus. Piénsese en lo extraño que sonaría oír llamar *mestura*[1] (mixtura) a un chisme o habladuría, o decir "fablar en *poridad*" (puridad) en lugar de lo que entonces dijesen ("fablar en feuza", popularismo derivado de f i d u c i a, o algo como eso). Pero la gente adoptó esos extraños cultismos, y por la misma vía entrarían otros que igualmente fueron acarreados por los mozárabes al emigrar en masas a las tierras del Norte.

Se ve por lo que antecede que las dos palabras que hemos estu-

[1] Se atribuían a los moriscos pronunciaciones como *sengular* (singular), *afrecano* (africano), etc. Ver la antes citada comedia de Lope de Vega, *El cordobés valeroso*, pág. 224.

diado, *poridad*[1] y *mesturero*, son lo que tenían que ser: mozarabismos por dentro y por fuera.

[1] Creo de fecha posterior el vocablo *apurar*, que no encuentro antes del siglo XIII, formado ya sobre *puro*, pero conexo en su sentido con el árabe: "Una de las cosas que ayuda al omne... es verse con su amigo e *apurar* cada uno de ellos al otro su voluntad" *(Calila*, pág. 249), en donde *apurar* es 'mostrar con leal amistad lo que se siente', lo que difícilmente se explicaría dentro de la semántica del romance. No tengo tiempo de rastrear otros arabismos, interesantes para la comprensión del *Libro de Buen Amor*. Daré, con todo, alguna indicación más. Dice la Vieja a doña Endrina: "El día que vos nacistes, fadas blancas vos fadaron" (739), frase bellísima como verso de un romance lírico, que entra en la serie de piropos referentes al nacer de una linda criatura, muy usados tanto en árabe como en español. El usual "¡Bendita sea la madre que te parió!" es cosa moruna según digo en otra parte. La misma Vieja exclama luego: "que las mis fadas negras non se parten de mí" (824). La creencia en tales hadas era muy popular, y sobrevive en Marruecos y entre los judíos de lengua española que allí viven, cuyas mujeres hablan mucho de la *bruja (brusa)* que anda en torno a las cunas de los niños, ya invisible, ya en forma de algún animal. El *Vocabulista in arabico* del siglo XIII, edic. Sciaparelli, traduce *bruxa* por *qārina*, que en realidad significa 'acompañante', lo que explica que la Vieja diga que las fadas negras no se apartan de ella, o también que la están siguiendo. *Tabī'a* significa seguidor de mujeres, y según LANE, *Lexicon*, 'A jinnee, or genie, that accompanies a woman'.

APÉNDICE VI

NOMBRES DE PERSONAS CONVERTIDOS EN NOMBRES DE LUGAR[1]

La toponimia —los nombres de lugar—, suministra buenos indicios para inferir cómo haya sido el horizonte bajo el cual vivió un pueblo en un momento y lugar dados. Quien observara comparativamente los nombres puestos por los colonizadores a las poblaciones de ambas Américas, trazaría sin duda un cuadro bastante exacto de las analogías y diferencias que hoy las aproximan y separan. El que dos ríos de Iberoamérica se llamen *Madre de Dios* y *Amazonas* dice ya bastante sobre la intensidad de la creencia y de la fantasía en los conquistadores del siglo XVI. Un estudio adecuado y cronológico de esos nombres pondría de relieve cómo fueron aquellas vidas, y tal vez hiciera ver aspectos, en cierto modo, nuevos. Lo mismo acontecería observando los nombres de lugar de España, aunque el esfuerzo sería en tal caso mucho mayor, por no ser siempre fácil averiguar cuándo se fundó una población y cómo fuese su primitivo nombre. La historia de la toponimia española equivaldría a seguir paso a paso el desarrollo de cada región. Carezco de datos y de tiempo para emprender semejante tarea, ni siquiera para esbozarla; de esperar es, sin embargo, que R. Menéndez Pidal y su colaborador Rafael Lapesa puedan darnos alguna vez una visión toponímica de España, fundada en los inmensos materiales que tienen reunidos.

Un único detalle me interesa ahora, y es el carácter de algunos nombres dados por los castellanos a los pueblos que iban fundando en las tierras que reconquistaban. No creo que los nombres religiosos fuesen tan abundantes en España como más tarde en América; nada o poco hay como *Sancti Spiritus* (Cuba), *Espirito Santo* (Brasil), *Corpus Christi* (Texas), *Sangre de Cristo* (Colorado), etc.

[1] Ver página 238.

La religión castellana de la Edad Media aún no cultivaba el lujo de los símbolos verbales. Hay nombres de santos como *Sahelices* (Cuenca), que en su origen sería "Ecclesia, Monasterium Sancti Felicis", porque San Félix sería el patrón del lugar, lo mismo que *Santander* fué la iglesia o villa de San Emeterio, y *Sahagún*, de San Facundo, etc. Pero al lado de los nombres de santos hay una cantidad muy considerable de pueblos llamados con el nombre de quienes los fundaron o repoblaron, y de los cuales daré algunas muestras gracias a la ayuda de los señores Menéndez Pidal y Lapesa. Los topónimos con nombre propio de persona corresponden sobre todo a repoblaciones iniciadas en 1088 y continuadas en el siglo XII. Las "Extremaduras" [1] —las tierras fronterizas— al Norte del Guadarrama y de Gredos habían sido objeto de repoblación en el siglo x; pero fué aquélla interrumpida muy pronto a consecuencia de las asoladoras campañas de Almanzor. Las tierras de Segovia, Ávila, Sur de Valladolid y Salamanca permanecieron yermas hasta fines del siglo XI o comienzos del XII. Los nombres de los pueblos fundados entonces *(Sanchotello, Jemenuño,* etc.) responden a la onomástica personal de la época. Lo corriente en regiones repobladas antes —Burgos y Palencia por ejemplo—, es que los pueblos se denominen con un apelativo *(villa, quintana, torre)* y un nombre de persona: *Villasur, Villardón* (que en 1258 era *Villa Ordón), Quintanaortuño, Quintananaya, Torregalindo.* Pero cuando a fines del siglo XI los castellanos avanzaron por las tierras desiertas, el apelativo cedió el paso al nombre personal, que no ofrece huellas de haber sido un genitivo (como en nombres germano-latinos del tipo *Gomesende, Guitiriz, Guimarães,* etc.). Los lugares de estas repoblaciones se llaman simplemente: *Gomecello* (Gómez Tello), Salamanca; *Gómez Naharro* (Segovia y Valladolid); *Gómez Sarracín* (Segovia); *Gómez Velazco* (Salamanca); *Gómez Yáñez* (Albacete). Al Sur del Duero y de Cuenca encontramos *Garcihernández, Chagarcía, Galinduste, Martín Miguel, Martín Muñoz, Muñopedro, Sanchonuño, Garcillán, Gutierre Muñoz, Hernán Sancho, Diego Álvaro, Hurtumpascual* (antes *Fortún), Mengamuñoz, Urraca Miguel, Blascomillán, Blasconuño, Nuño Gómez, Domingo Pérez, Garcinarro, Garcimuñoz, Sancho*

[1] El nombre *Extremadura,* como la palabra *apellido* analizada en el capítulo XI, revela también la importancia del "más allá" en la vida castellana.

Frela ('Fruela'), etc. Nada parecido acontece en los otros países románicos. Muchos más ejemplos se hallarán en el *Diccionario Geográfico* de Madoz y en los *Documentos lingüísticos* publicados por R. Menéndez Pidal. No quiere esto decir que al Sur no haya también topónimos personales *(Torres Naharro, Torredonjimeno)*; pero es significativa la abundancia, entre los siglos XI y XII, de lugares con nombres del tipo de los mencionados, los cuales —según comunicación de R. Menéndez Pidal— "abundan extraordinariamente en la cuenca Sur del Duero, poblada hacia 1088".

Ahora bien, este personalismo de los nombres de lugar castellanos no es un simple hecho linguístico, sino que posee una significación humana. No puedo ahora sino esbozar una hipótesis, porque otra cosa requeriría formar una estadística regional y cronológica de los topónimos de la Península Ibérica. Me atrevo, con todo, a pensar que ese desborde de ímpetu personal entre los siglos XI y XII es el mismo que había creado la épica y ensanchado la lengua castellana hacia el Sur, el Este y el Oeste de la Península. Aquellos hombres de Castilla sentían urgencia de poseer la tierra, de hacerla de ellos; pertenecían al pueblo, es decir, sus nombres son los de la gente llana de Castilla, en donde la nobleza y los títulos nobiliarios eran escasos en los siglos XI y XII. La forma especial de la creencia religiosa y parejos afanes habían contribuído a nivelar las diferentes clases sociales: "Maguer que era pobre ... Nunca de buenos omnes fué Castiella vazía", dice el *Poema de Fernán González* en el siglo XIII; su autor, un monje de San Pedro de Arlanza, refleja muy bien la idea tradicional de que el poder castellano emanaba de todos, como brote del consenso colectivo, de un unanimismo en que el hombre aparece como hombre, sin especificación de categoría social:

Mandó llamar el Conde a todos sus varones...
Queríe de *cada uno* saber sus coraçones... (296).
A chicos e a grandes de toda la cibdad,
la venida del Conde plazía de voluntad (567).

Aquella gente pobre, poco numerosa, casta[1] y esforzada ensan-

Todos los que grand fecho quisieron acabar,
por muy grandes trabajos ovieron a passar;
non comien quand quisieron, nin cena nin yantar;
los vicios de la carne ovieron de olvidar (350).

chó el pequeño rincón de Castilla, que vino a ser luego cimiento de toda la nación:

> Aun Castiella Vieja, al mi entendimiento,
> mejor es que lo ál, porque fué el cimiento,
> ca conquirieron mucho, maguer poco conviento (157),

es decir, a pesar de su escasa población. Eran pocos, aunque su número se acrecentaba en los momentos críticos con los ejércitos celestes de Santiago, quien "mucha gran compaña llevava" cuando se apareció al conde Fernán González.

Los nombres de lugar que surgen entre los siglos XI y XII ponen una nota de viva evidencia en la imagen que nos formamos de la Castilla de las gestas, de la lengua varonil y del ímpetu constructivo. Los Blasco Millán, Gómez Tello, Martín Muñoz, con los centenares más que dieron nombre a aquellas poblaciones humildes, fueron "buenos omnes" de Castilla, cuyas personas aspiraban a ser cabezas de linaje y a sobrevivir en sus nombres. Lo que en Castilla no pendía de acciones divinas (Santiago, San Millán, Santo Domingo de Silos, San Isidro de Madrid y todos los demás taumaturgos que nos son familiares) [1], fué impulso personal que se iniciaba y se consumía dentro de la propia persona sin dar origen a producciones objetivables, —técnicas, comercio, industria o pensamiento científico.

Al nombrar las nuevas aldeas que surgían en las tierras desoladas por la guerra secular, el poblador castellano se fijó menos en las circunstancias físicas *(Toboso, Espinar, Piedra Fita,* etc.), religiosas *(San Martín de Valdeiglesias, Arenas de San Pedro)* o sociales *(Villa Real, Villa Franca)*, que en el ánimo del fundador. Este insuficiente esbozo permite ver cuán útil sería estudiar la toponimia española como fenómeno de vida. Es probable que los nombres re-

[1] A éstos habría que añadir San Isidoro de Sevilla, cuyo cuerpo al ser trasladado a León, se convirtió en otra fuente de prodigios. Ayuda, por ejemplo, a Alfonso VII, a quien promete en un sueño que todo un ejército de moros "como fumo se desfará delante de tu cara". "¿Quién eres tú, padre santo?" —pregunta el Rey—. "Yo soy Isidoro, doctor de las Españas, sucesor en gracia y en predicación del bienaventurado Apóstolo Jacobo; esta mano derecha es de esse Apóstolo Jacobo, defensor de España." Con la mano derecha "blandía un cuchillo de fuego que cortaba de ambos cabos" (LUCAS DE TUY, *Crónica de España,* edic. J. Puyol, pág. 394).

ligiosos abunden más en Galicia y Cataluña que en el centro y Sur de la Península; reaparecen luego en las Indias con extraordinaria intensidad *(Sacramento, Los Ángeles, San Francisco, Concepción, Soledad, Nuestra Señora del Buen Aire*, o sea, *Buenos Aires; Vera Cruz*, Bahía de Todos los *Santos*, y cientos como ellos). Los pobladores de América iban encuadrados por religiosos, cosa que no acontecía a los castellanos del siglo XII. Vivían y morían aquellos "buenos omnes" sumidos en su creencia, pero no la proyectaban en nombres y símbolos exteriores a sus personas según aconteció luego en los siglos XVI y XVII, época en que las ciudades no se fundaban ya en España, sino en América. Lo que entonces corresponde en la metrópoli a los nombres de lugar americanos serían los nombres de persona del catolicismo barroco: *Ascensión, Asunción, Concepción, Dolores, Angustias, Soledad, Visitación, Candelaria, Presentación, Socorro*, etc., inexistentes en la Edad Media. Si colocáramos los nombres de lugar y de persona en adecuada perspectiva, contemplaríamos, una vez más, aspectos únicos del vivir hispano.

La toponimia hispano-americana es, por otra parte, una excelente revelación del integralismo hispánico, pues lo nombrado se incluye en la situación vital del nombrante. Bartolomé Colón llamó Santo Domingo a la ciudad fundada por él, "porque llegó allí un domingo, fiesta de Sancto Domingo, y porque su padre se llamava Domingo. Assí que concurrieron tres causas para llamarlo assí." "La ciudad de Cartagena llamaron assí por su buen puerto, que, por semejarse mucho al de Cartagena, dixeron los que primero lo vieron: «Este puerto es tan bueno como el de Cartagena»" (Inca Garcilaso, *Comentarios reales*, edic. A. Rosenblat, I, 24-25). No prosperó el intento de llamar Nueva Toledo al Cuzco, "por la impropiedad del [nombre], porque el Cozco no tiene río que la ciña como a Toledo, ni le assemeja en el sitio, etc." *(ibíd.*, II, 101). No se nombraban, pues, las ciudades para recordar otras ciudades con el mismo nombre *(Nueva York—York)*, sino para deslizar en ellas el aspecto existencial de otra, o la situación "nominal" del nombrante. La Vieja del Arcipreste se llamaba Trotaconventos, porque "trotaba" de convento a convento; Urraca, porque hablaba mucho; etc. Cartagena de Indias se llamó Cartagena por ser "como" la Cartagena de España. Las intenciones significativas no se despegan de la vivencia del sujeto.

APÉNDICE VII

"NUEVAS, NOVAS, NOVELLA"[1]

Como en otras lenguas románicas existen derivados del latín *nova* con sentidos algo próximos a los castellanos, conviene insistir sobre esta resbaladiza cuestión. Hay que tener presente, ante todo, que no se puede ya excluir el posible contacto entre el árabe y otras lenguas románicas distintas del español. No es pensable que los millones de peregrinos y viajeros que vinieron a España durante los siglos medios se limitaran a traer palabras y costumbres sin llevarse nada del país que visitaban. No anularía, por tanto, lo dicho sobre *nuevas* el que hubiese en provenzal algo parecido; si Provenza tomó de la España islámica o islamizada la forma métrica del zéjel, tipos poéticos como el guardador, el "lauzengier" y muchas otras cosas, no se ve por qué no podría haber tomado algún sentido de la palabra *novas:* "Una *novas* vos vuelh contar / Que auzi dir a un joglar", escribe Peire Vidal a fines del siglo XII. Hacia la misma época se lee en el trovador Bertrand de Paris: "No sabets las *novas* de Tristan" (Raynouard). *Novas* es aquí 'cuento, historia', lo mismo que "las *nuevas* de Mio Cid" — el *hādiṭ*. Observemos, sin embargo, que *novas* se usa como complemento de un verbo (contar, saber) que a su vez complementa su sentido, aun sin autonomía; en castellano *nuevas* es sujeto: "las *nuevas* sonando van", "las *nuevas* del Çid mucho van adelante"; o tiene el mismo valor del sujeto en "éstas son las *nuevas*"; o complementa un sustantivo: "gigante de grandes *nuevas*. Estas *novas* del provenzal procederían del lenguaje juglaresco de España.

El sentido de 'cuento, relato', aparece en el italiano de los siglos XIII y XIV *(Il Novellino,* "Novelle" de Boccaccio). *Novelletta* es 'na-

[1] Ver página 251.

rración fabulosa' *(Decamerón*, VIII, 8). No es fácil decir si este desarrollo semántico está enlazado con los del español y provenzal, o procede de los contactos de Italia con la literatura oriental; orientales son muchos de los cuentos del *Novellino* y de Boccaccio, y oriental es la forma de enlazar en secuencia abierta e indefinida —en arabesco— las "novelle" del *Decamerón*.

En todos estos casos de seudomorfosis el análisis se complica por el hecho de coexistir y convivir el sentido islámico inyectado en la palabra románica, y el que ésta posee de suyo. Sin intervención del árabe, el latín *nova, novella*, vale 'cosa nueva', 'noticia', 'cosa extraordinaria y maravillosa': "En celle année apparurent maintes *nouvelles*: a Rosay en Brie le vin fust mué en sang" (Godefroy). Lo mismo que hoy se deriva *noticiar* de *noticia*, de *nouvelle* salió *noveler* 'dar noticias, referir, contar': "S'amie fu en grant freör; / Car bien ot oï *noveler* / Que ses amis deveit aler / Gaitier au gué" *(Lai de l'Espine*, en *ZRPh*, XVII, 247). Si *noveler* es 'contar, hablar', *novele* podrá significar 'habla, discurso, réplica': "Li lous de larrecin l'apele, / L'autre respont en sa *novele*" *(Lyoner Ysopet*, en Godefroy; el texto es de fines del siglo XIII o comienzos del XIV). Pero el francés antiguo no conoce aún *nouvelle* 'cuento, relato literario', ni los otros sentidos que tenemos en el castellano de los siglos XII y XIII, y esto es lo importante. La infiltración de *hadīṯ* en *nova* aconteció en España, y de allí afectó a *novas* en provenzal; luego, encontramos el mismo fenómeno en italiano *novella*, que entraría por el mismo camino que entraron los cuentos orientales y la forma de su presentación literaria. Los italianos estaban en contacto con el Islam en España en donde había colonias genovesas y pisanas; una *Cantiga* de Alfonso el Sabio, según se vió antes, trata de una iglesia edificada en Murcia antes de ser conquistada por Alfonso X, y a la que asistían los italianos que venían a Murcia. Allí, en Almería, en Sevilla y muchos otros lugares (lo mismo que en la corte de Federico II) oirían los italianos contar *ahādīṯ-novelle*, que gozaban entre los moros de una importancia y de una "dignidad" artística de que carecían en las literaturas de Europa. La creencia de que los cuentos existen en todas partes y son todos iguales es un error más del positivismo.

La idea de 'contar noticias, referir, hablar' se da la mano con la de 'charlar, chismorrear', que cada lengua desarrolló según su propia forma de vida. En provenzal ya tenemos "*Novas* de forn", 'charla ociosa', los chismes de las mujeres que van al horno (*cf.* "Fué la negra al baño y tuvo que contar un año"). A veces en provenzal, *novas* es 'conversaciones, trato de asuntos': "Avudas que agro lurs novas entr'elhs" (Levi, en su Dicc. provenzal). El italiano intensifica los matices peyorativos o burlescos de la palabra: "e cosi, dopo molte *novelle,* fecero", después de 'muchas ociosas charlas' (*Decamerón,* VIII, 2). "E multiplicando pur la badessa in *novelle*", es decir, 'improperios' (*ibid.*, IX, 2). Se ve por estas acepciones y otras parecidas que cita el Diccionario de Tommaseo-Bellini ('conversación pueril, cuentos de vieja') que las *Novelle* de Boccaccio llevan como título una palabra con sentido cómico y sin valor respetable. De la pareja *ahādīṯ-nuevas* nació en Castilla un vocablo de matiz noble y épico: "las nuevas de Mio Cid", "gigante de grandes nuevas", "las nuevas que faze el Campeador". La derivación italiana, como corresponde a una forma de vida sin épica e inclinada a las "beffe", resultó la *novella* boccacciesca. De todas suertes, las *nuevas* y *novas* de los juglares y su derivado la *novella* italiana contienen los gérmenes de lo que un día sería la novela moderna, que no habría existido sin los contactos entre la Romania y el Islam.

Quedan así patentes las analogías y las diferencias entre las *nuevas* castellanas de los siglos XII y XIII, y las expresiones similares en provenzal, francés e italiano. Si se consultan los diccionarios árabes de Freytag, Dozy y Lane *s. v. hadaṯa,* encontramos que ese verbo y sus nombres verbales poseen, entre otros, los siguientes sentidos: 'fué nuevo, comenzó a existir, acaeció un suceso; hizo algo; dió existencia a lo que no existía; contó, refirió algo; contar un cuento, narración o tradición; narración, tradición, cuento; creación; acontecimiento, suceso; cosa de que se habla, cosa maravillosa; persona que suministra asunto a un relato maravilloso'. Pues bien, sólo el castellano entre las lenguas románicas ha dado a *nuevas* las acepciones que ya conocemos: '*relato* de los hechos magníficos realizados por el Cid; los *sucesos,* los *hechos* realizados por el Cid; *empresas* maravillosas de las cuales se habla ("gigante de grandes nuevas") y que dan lu-

gar a nombradía y prestigio ("las nuevas del cavallero ya veedes do llegavan")'. Como en ninguna lengua románica poseen todos estos sentidos los derivados del latín *novus*, y estos sentidos ocurren tanto en castellano como en árabe, habrá que admitir que *nuevas* en los siglos XII y XIII participa de los significados de *hadaṯa* y formas conexas[1].

[1] Es distinto el caso de *gesta*, francés antiguo *geste* 'crónica, historia', latín *gesta* 'hechos notables, actas, registros', comparable este último a *acta* 'hechos, actas, registros'; el cambio de significación aconteció a través de 'libro de actas o de gestas, cantar de gestas'. La importancia del contenido hizo olvidar el nombre del continente. Es lo que ocurre en el paso de *toro novillo* a *novillo;* al concentrarse la atención sobre la juventud del toro, la mención de éste quedó entre paréntesis, como valor entendido entre los interlocutores, y acabó por elidirse. Pero *nuevas* no estuvo precedido de "cuento, relato de nuevas". Sobre todo, el Cid no fué "hombre de grandes gestas", ni "las gestas del Cid iban extendiéndose". La mención de las "gestas" no incluía a quien las realizaba; se refería tan sólo a lo objetivado en la hazaña o en su relato. En suma, *nuevas* abarcaba o podía abarcar todos los sentidos de *gesta*, mientras que lo contrario no aconteció.

T. Atkinson Jenkins ha estudiado los sentidos de *novela* en las diferentes lenguas románicas (*On Newness in the Novel*, *PMLA*, 1927, Appendix, págs. XLIII-LIX). Su problema es distinto del mío, pues no analiza la "etimología interna" de la palabra; de todos modos, su valiosa conclusión cabe dentro de mi hipótesis: "The soul of the word *novel*, the thing in its essence. was, and may still be, a speech, dialogue, or string of speeches, distinguished for freshness and originality, for newness in that sense." El autor sospecha, sin llegar a expresarlo, el elemento personal, vital, que hubo en *novela* y *nuevas*, aunque no menciona los ejemplos españoles de *nuevas*.

APÉNDICE VIII

LOS ESPAÑOLES DOCTOS SE EXPRESABAN EN UNA FORMA QUE RECUERDA A AVICENA[1]

La mezcla de la expresión de las experiencias íntimas de la persona con la expresión de lo imaginado o pensado no es un fenómeno que quepa limitar a la zona del arte (Lope de Vega, *Las meninas* de Velázquez, Unamuno, etc.), o a las maneras espontáneas del vivir ingenuo (la conversación o la oratoria de los españoles de hoy). En bastantes obras doctas del siglo XVI se introducía también la situación vital de la persona pensante dentro de la actividad discursiva, la cual concebimos como una región hermética para cuanto no sea su propio problema. El pensador occidental no incluye en su pensamiento ni su dolor de cabeza, ni a quienes vengan a importunarle en su trabajo pensante[2]. Fué necesaria la fuerte presión del racionalismo extranjero para que el español modificara los hábitos tradicionales de su trabajo intelectual.

El maestro Antonio de Nebrija compuso una *Tabla de la diversidad de los días y horas y partes de hora en las ciudades, villas y lugares de España y otros de Europa, que les responden por sus paralelos*, rigurosamente técnica y de acuerdo con la ciencia de su tiempo. Comienza el prólogo declarando que "Muchas cosas están puestas en la común opinión del pueblo ignorante, que la razón y artificio muestran ser de otra manera". Explica a continuación el mé-

[1] Ver página 316.

[2] Descartes, en la primera parte de su *Discurso*, dice justamente cómo se aisló del mundo circundante y de su yo sensible: "Le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées" (edic. E. Gilson, pág. 11).

todo seguido en su trabajo, y nota luego: "Todo lo sobredicho ligeramente se prueba en las ciencias, a quien pertenece tratar de semejantes cosas, como quiera que el vulgo que no juzga sino por el sentido, piense otra cosa". El propósito, como se ve, no puede ser más docto ni más racional. Mas veamos cómo termina esta sabia e inicial disquisición:

> Y porque los días pasados un religioso que tenía cargo de concertar el relox de su casa me demandó que, en tanta variedad, le diesse alguna certidumbre e reglas para cumplir con su cargo, ordené una tabla sacada por la declinación de los signos e grados desde el equinocial, porque según aquélla se hace la diversidad de los días e noches en todo el mundo. E porque otros algunos vernán en la mesma dubda que aquel religioso, rogué a Arnaldo Guillén Brocario, impresor de libros, que la multiplicasse por impressión, porque si otro alguno me preguntasse lo mesmo, toviesse a donde lo embiar, sin me *aver otra vez de romper la cabeza.*

El más docto humanista del siglo xv poseía una estructura de vida íntima que recuerda la de Berceo. Sobre Nebrija ejercían presión ochocientos años de vecindad y entrelace islámicos. No es sólo que escriba porque un amigo se le demandó, hecho que puede darse en cualquier parte; lo peculiar hispánico es que aparezca ahí ese fraile, a vueltas con el reloj de su convento y dando la lata al sabio Nebrija con sus dificultades horarias; es decir, el amigo se introduce en la expresión del docto maestro, llevando también a cuestas los afanes de su propio existir, lo mismo que el autor nos habla del quebradero de cabeza causado por sus cálculos astronómicos. No pensemos que el enlace de lo intelectual con lo psicológico sólo ocurra antes de penetrar en los cálculos propiamente dichos, pues los cálculos mismos aparecen estructurándose sobre la vivencia psicológica:

> Para la práctica de esta regla pongo tal exemplo: Oy, primero día de agosto, estoy en Los Santos, villa y cámara del arzobispo de Toledo; quiero saber quántas horas y partes de hora hay en este día *en el lugar donde estoy;* búscolo en la tabla de los lugares, y no lo hallo; pero hallo la villa de Alcalá que está de aquí

dos leguas hazia el Poniente, y hallo la ciudad de Gudalajara que está tres hazia el Levante, etc.

¿Qué le importa a la ciencia que Nebrija se encuentre en Los Santos, ni que sea éste el lugar en donde el arzobispo de Toledo almacenaba el trigo de sus diezmos? A la ciencia no interesa nada tal fenómeno, pero a la vivencia actual de Nebrija sí importaba mucho; su obra de filólogo muestra reflejos personales, mucho más que la de cualquier otro humanista de su tiempo. Trabajó, nos dice, para desterrar la barbarie encastillada en Salamanca y para adquirir gloria inmortal. El dentro de su vivir se transparenta así en el fuera de su pensar. Su afán de integración entre la realidad vivida y la objetivada le llevó a formular la célebre regla del capítulo X de su Gramática: "assí tenemos que escrivir como pronunciamos, e pronunciar como escrivimos". La razón de este intento de ortografía fonética estaba articulada sobre el integralismo psicológico del autor.

Hablemos ahora de Gonzalo Fernández de Oviedo, autor de la *Historia general y natural de las Indias*, terminada en 1548, y concebida según el modelo de Plinio: "Yo, en aquesta mi obra..., en todo cuanto le pudiere imitar, entiendo facerlo" [1]. En tan voluminosa y docta historia abundan las referencias autobiográficas, embutidas en el relato o en las descripciones de los más varios hechos. "Si algunos vocablos extraños e bárbaros aquí se hallaren, la causa es la novedad de que se tracta; y no se pongan a la cuenta de mi romance, que en Madrid nascí y en la casa real me crié y con gente noble he conversado, e algo he leído para que se sospeche que avré entendido mi lengua castellana, la cual, de las vulgares, se tiene por la mejor de todas" (I, 5). El autor introduce su aprehensión de los hechos al contarlos o describirlos; la expresión de lo objetivo lo es a la vez de las percepciones y representaciones determinantes de los resultados: "Visto yo he muchas veces en ese grande mar océano ir una nao cargada de todas velas... La manta o raya, me dixo que era tan grande como un repostero que estaba colgado en casa del gobernador Pedrarias Dávila, donde estábamos" (I, 228).

En el curso de su trabajo, Fernández de Oviedo nos habla de su

[1] Edic. de J. Amador de los Ríos, 1851, I, 10.

lectura de la *Silva de varia lección* de Pedro Mejía: "no se puede negar que el auctor es docto y su obra provechosa, y el estilo no menos elegante que subido en quilates de mucho valor" (I, 219). El libro de Mejía, según se sabe, es un anecdotario de curiosidades, a tono con la idea humanística de que la cultura consistía en una acumulación de saberes de toda clase. Pedro Mejía refiere (I, cap. 28) que Antonia, hija de Druso Romano, "en toda la vida nunca escupió", y tal noticia revuelve dolorosos recuerdos en el ánimo de Oviedo, recuerdos que "no pueden salir de mi memoria en tanto que el ánima estoviere en esta mi flaca e pecadora persona" (I, 229). Salía así a luz el drama de una vida, que nada tiene que hacer con la historia de las Indias, fuera de haber acontecido a quien la estaba escribiendo. Eso del no escupir "nunca lo tuve por tan cierto como después que me casé con Margarita de Vergara, de la cual oso decir, porque hoy viven muchos que la conocieron, que fué una de las más hermosas mujeres que en su tiempo ovo en el reino de Toledo y en nuestra Madrid; la cual, demás de su buena dispusición corporal, fué tan acompañada de virtudes, que el menor bien que tenía fué la hermosura exterior, en que a todas sus vecinas hizo ventaja viviendo". Pues bien, Margarita nunca escupió, lo cual era para el autor una confirmación de lo escrito por Plinio (VII, 29) y Pedro Mejía acerca de la dama romana. El padre de Margarita y "otras personas me lo dixeron; yo estuve todavía dudoso e sobre aviso en tanto que Dios me la prestó, que fueron algo más de tres años; y nunca yo ni otra persona de mi morada la vido escupir. Vengamos a mi desventura y suya, y a la fin que hizo, e a las súbitas canas que le vinieron, y esto también ha acaecido a otras personas." Fernández de Oviedo aplica a los sucesos de su vida más íntima la misma inquisitiva curiosidad que lleva a los hechos de su vida americana, todo revuelto con su personal amargura. Margarita murió a consecuencia de un parto infeliz, y su marido da toda suerte de detalles sobre el caso: "le turó tres días con sus noches, e se lo ovieron de sacar seyendo ya el niño muerto; e para tener de donde le asir, porque solamente la criatura mostró la parte superior de la cabeza, se la rompieron e vaciaron los sesos, para que pudiessen los dedos asirle; y assí salió corrompido e hediondo, e la madre estaba ya cassi finada". Vivió aún siete meses "tollida en

la cama, muriendo e penando. Se tornó tan cana e blanca su cabeza, que los cabellos que parecían muy fino oro, se tornaron de color de fina plata. Y en verdad mis ojos no han visto otros tales en mujer desta vida, porque eran muchos e tan largos, que siempre traía una parte del trançado doblada, porque no le arrastrassen por tierra; y eran más de un palmo más luengos que su persona, puesto que no era mujer pequeña, sino mediana y de la estatura que convenía ser una mujer tan bien proporcionada y de hermosura tan complida como tuvo. Y porque ni yo la sabría loar a su medida, ni lo demás *sería al propósito de nuestra historia,* passemos a las otras cosas que competen a este libro VI" (I, 230) [1].

Carecería de utilidad citar más pasajes de estilo personal en esta docta descripción de la vida indiana; su autor fué sin duda un buen humanista y un cortesano, criado y formado en torno al esplendor de la corte del príncipe don Juan. Fernández de Oviedo, como Nebrija, pertenecían a la clase más refinada de la época de los Reyes Católicos. No obstante, escriben a su hora en un estilo en el cual, el intento de expresar el objeto de su observación o de su pensamiento se enmaraña con la expresión del simultáneo oleaje de su experiencia íntima —expresión hacia afuera y hacia adentro. Estos hombres tan cultos recuerdan en su estilo la manera de referir sus cuentos Sancho Panza (II, 31), con la diferencia de que en Sancho aparece como rusticidad lo que en Nebrija y Fernández de Oviedo era amplitud y firmeza expresivas, sancionadas por muy viejos hábitos de cultura. Los más grandes entre los árabes nunca sintieron empacho para mezclar el relato de sus intimidades personales con el ejercicio de la meditación religiosa, de la fantasía poética o del pensamiento.

No hubo en el siglo XVI más grande naturalista que el doctor An-

[1] El emir sirio Usāma ibn Munqid (1095-1188) al hablar en su autobiografía de las heridas que recibió su padre en diferentes combates, intercala una digresión sobre su hermosa caligrafía, y las copias y comentarios del Alcorán que hacía con tinta marrón, roja y azul, o con letras de oro, y cómo las combinaba y variaba de acuerdo con el metro de los versos (décimas, quintillas, etc.). Y añade el autor: "No hacía falta mencionar nada de esto en mi libro; lo he puesto únicamente para rogar a cualquiera que lea una de esas copias que en sus oraciones encomiende a Alá el alma de mi padre" *(The Autobiography of Ousâma,* trad. de G. R. Potter, Londres, 1929, pág. 70).

drés Laguna. Marcel Bataillon le ha restituído la paternidad del *Viaje de Turquía,* con lo cual ha adquirido mayor complejidad la persona del traductor de Dioscórides, que resulta así ser un gran escritor, un buen conocedor de la ciencia griega y, además, un erasmista. Este hombre refinado y exquisito en tantas maneras, se halla incluso, sin embargo, en la misma forma de vida que ahora nos ocupa. He aquí una muestra:

> El *hyoscyamo* es aquella planta vulgar que llamamos *veleño* en España, cuya generación fuera bien excusarla, pues en el mundo se duerme y se enloquece harto sin ella; dado que ['aunque'] yo no me puedo quexar de su nacimiento, pues la soy no poco obligado como reparadora de mi salud. Esto digo porque aviéndoseme venido a dessecar ya tanto el celebro de ciertas calenturas que me dieron el año de quarenta y tres en Mets de Lorrena (que estuve más de 15 días sin dormir sueño ni poder hallar orden para le provocar), vino a mí una vejezuela tudesca —la cual tenía un lindo talle de bruxa—, y viendo que velando me consumía, y quasi me hazía ya phrenético, tomó la funda de mi almohada, e hinchóla de las hojas de aquella valerosísima planta, y después de llena, me la metió debaxo de la cabeça, el cual remedio fué tan acertado y tan prompto, que luego me adormecí *(Dioscórides illustrado,* por el doctor Laguna, Salamanca, 1570, pág. 417).

Hablando de la seda dice en otra ocasión:

> Agora, o por su muy grande abundancia, o por el gran desorden y vanagloria de los mortales, ha venido a tan gran menosprecio, que los moços de espuelas las huellan debaxo de los pies, y no hay remendón tan fallido que no se vista oy de seda *(ibíd.,* pág. 117).

Hay otros pasajes no menos significativos.

Basta con la mención de estas tres sobresalientes figuras, con las que guardan relación muchas otras que el curioso hallará, si gusta, a muy poco esfuerzo que haga. Aun recuerdo que Alonso López Pinciano, autor del docto tratado *Filosofía antigua poética* (1596), nos informa de que la comedia española le embebecía en tal modo, que no sentía frío en invierno, ni calor en verano mientras presenciaba el espectáculo. Mas trazar la historia del estilo integrado

en la experiencia vital es tarea ahora inabordable. Basta con haber llevado a su cauce existencial lo que abstractamente se ha denominado "realismo" e incluso "falta de buena educación" (Vossler). Dentro de tal esquema de expresión vital se encuentra lo mejor y lo peor de las letras españolas, desde el *Quijote* hasta *El gran cerco de Viena*, satirizado por Moratín. Cuando la integración personal de la expresión no está henchida de valores, el resultado es la chabacanería y la vulgaridad sin precio. Mas en el reino de la "buena educación" acontece exactamente el mismo fenómeno. Muchos millares de páginas y de versos que figuran en las listas canónicas de la pedagogía rutinaria no son mejores que las comedias de Comella. Se pregunta uno, por ejemplo, con qué razón figuran en las antologías "classiques" estos renglones de Malherbe, escritos para lisonjear a Luis XIII:

Donc un nouveau labeur à tes armes s'apprête;
Prends ta foudre, Louis, et va comme un lion
Donner le dernier coup à la dernière tête
De la rebellion.

O estos otros de Racan:

Tircis, il faut penser à faire la retraite:
La course de nos jours est plus qu'à demi faite.

Esos versos, con otros innumerables, ni son clásicos ni poéticos. Reflejan simplemente audaz mediocridad, sostenida por la confianza en la fuerza social que les sirvió de apoyo. Lo durable y eterno del siglo XVII francés, tan "bien educado" literariamente, no hay que buscarlo ahí, sino en espíritus muy angustiados —Racine, Moliere, Pascal—, que confiaron más en su ser de hombres que en sus armonías sociales y en los frenos de la razón. Las organizaciones humanas racionalmente estructuradas han solido engendrar valores artísticos de escasa trascendencia (el siglo XVIII francés, la edad victoriana en Inglaterra). Quién sabe si la aspiración a lograr una humanidad perfecta y bien pulida no es, después de todo, sino el sueño de un inmenso cementerio para lo valiosamente humano.

APÉNDICE IX

TEMAS ISLÁMICOS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII[1]

La idea de la floración en los siglos xvi y xvii de ciertos temas islámicos se justifica por sí misma, pues lo único esencial es que esos temas son efectivamente orientales. Mas dado que la historia siempre descansa sobre un "cómo" humano, el lector no familiarizado con la intimidad de la vida de antaño quizá considere un azar sorprendente el metaforismo islámico de Lope de Vega, Calderón, Góngora y otros muchos —algo así como la súbita aparición del espectáculo de la Edad Media durante la época romántica. Nuestro caso es otro. Los temas árabes yacían anclados en las formas estancadas de la costumbre, es decir, en la lengua hablada o en el estilo del Romancero, expresivos de hábitos multiseculares. Tomemos un ejemplo. Dice Ibn Hazm a comienzos del siglo xi: "La faz argentina de su rostro semejante a una *espada acicalada: (Dove's Neck-Ring*, trad. Nykl. pág. 161). Esa metáfora no aparece en la literatura española anterior al siglo xv, por la sencilla razón de que muy escasamente refleja la lengua en que conversan las gentes. Mas he aquí ahora el *Corbacho* del Arcipreste de Talavera (1438): "¡Yuy, y cómo iba Fulana el domingo de Pascua!... *Reluzia como una espada* con aquel agua destilada...; safumada, almizclada, las cejas algaliadas, *reluziendo como espada*" (Segunda parte, cap. 2). Tomemos ahora un romance judío tradicional:

Con ahua de la redoma arrebólate la cara,
hasta que saques el rostro como *espada asercalada* ['acicalada'].

(P. Bénichou, *Romances Judeo-españoles de Marruecos*, en *RFH*, 1946, pág. 82, del sobretiro.)

"Donzellas *azicaladas como espada* genovisca"

(*Romancero General*, Madrid, 1600, II, fol. 323, en la edición facsimilar de A. M. Huntington.)

[1] Ver página 420.

Diferente de la metáfora "espada acicalada" es la de la "desnuda espada", en *El castigo sin venganza,* de Lope de Vega (ver pág. 420 n.), la cual aparecerá cualquier día en textos cristianos anteriores al siglo XVII. Mas no es esencial que aquéllos aparezcan o dejen de aparecer; la trayectoria de tal metáfora habrá sido la misma que en el caso arriba citado. Hay una literatura (llamada "popular" en virtud de un abstracto convencionalismo) en que se expresa en algún modo la forma de vida cristiano-islámico-judía; sus manifestaciones se encuentran en el lenguaje oral, en géneros como el Romancero, el teatro de Lope de Vega o los cantares breves que pueden ser muy antiguos (según ha hecho ver Menéndez Pidal). En cualquiera de ellos que nos venga a la memoria, la singularidad hispánica es patente:

> Tres *jueves* hay en el año
> que *relucen* más que el sol:
> Jueves Santo, Corpus Christi
> y el día de la Ascensión.

¿Habrá "jueves relucientes" en la poesía popular de las otras literaturas románicas?

Junto a tal manera de literatura hubo otra nacida del contacto con las latina, francesa o italiana, la cual ignora o evita a su rival [1].

Sin mucho fundamento se llama popular la poesía en que el sentimiento del poeta se vierte profusamente y sin recato. El zéjel del Arcipreste de Hita "Cruz Cruzada, panadera..." no es menos culto o artístico que una égloga de Virgilio. Los pretendidos rasgos populares de esa zona de la literatura hispánica aparecen así para quien los contempla instalado en la forma de vida analítica que prevaleció en Occidente. Hoy se considera popular (es decir, aldeano o rústico) el cantar del Caballero de Olmedo:

> Que de noche le mataron
> al Caballero:
> la gala de Medina,
> la flor de Olmedo.

[1] En la poesía llamada cortesana de los cancioneros del siglo XV no encuentro la "espada acicalada"; pero Villasandino celebra a una señora que "entre todas resplandece / como el sol ante la luna" *(Nueva Bib. Aut. Esp.,* XXII, 330 *a).*

Mas no sonaría a rústico a quienes lo oyeran en su tiempo, por muy cortesanos que fuesen. Antonio de Nebrija, el mayor humanista de España, citaba como ejemplos gramaticales versos del Romancero:

Morir se quiere Alexandre de dolor de corazón.

Los fenómenos "popularistas" en la literatura del siglo XVII no son sino el desborde de una literatura siempre presente (¿desde el siglo X?), y que fluía como corriente subterránea o marginal junto a la otra de curso latino-europeo, *igualmente* española, pues tal es la dualidad radical de España. En una y otra hubo y hay momentos de alto valor y de vulgar plebeyez, y tan bien nos suenan hoy García Lorca como Jorge Guillén (rumor de acequias y olivos granadinos en el uno, realidad inespacial en el otro). Continuar llamando popular el octosílabo del romance y culto el soneto carece de sentido riguroso.

Siempre que el español se ha sentido viviendo al descubierto, ha solido replegarse a la forma de vida que le es *más* consustancial —o sea, a aquella de que tiene más auténtica conciencia. Cuando a fines del siglo XVI comenzaron a mostrar su fragilidad las ineludibles importaciones del arte renacentista, y resultó bien claro que no había manera de fundir el idealismo y racionalismo europeos con la vida afirmada sobre la creencia y el integralismo personal, juzgamos explicable que entonces afluyeran a la superficie de la historia las actitudes y los temas sentidos como una expresión del fondo último de la existencia. Quevedo repelió violentamente la "cultura" extrahispana (pese a su conocimiento de Montaigne y de la Italia de Galileo), y se cubrió protectiva y desesperadamente con el nihilismo hispano-judaico de los siglos medios. El *Romancero General*, no obstante lo "artístico" de su factura, posee un estilo doméstico y ancestral que el lector reconocerá sin gran esfuerzo. El teatro de Lope, heredero de toda manera de romances, es el amplio mar en donde sobrenadan temas, metáforas y posturas íntimas sin sentido cabal si se desintegran de nuestra contextura cristiano-islámico-judaica. Un arte a la vez muy moderno y dotado de resonancias multiseculares.

APÉNDICE X

¿FUÉ VIVES UN CONVERSO? [1]

Ya sospechó J. Amador de los Ríos (*Historia de los judíos*, III, 14, 404) que Luis Vives pudiera descender de familia de conversos. A. Bonilla (*Luis Vives*, 1929, III, 6) consideró "fantástica" tal idea, y a la vez menciona a un "Luis Vives, mercader", que moraba en Valencia hacia 1476, y cuyos bienes fueron confiscados por la Inquisición "por delitos de herejía"; se pregunta Bonilla "si sería éste el padre de nuestro Vives". No existen aquí documentos como en el caso de Mateo Alemán, y nada exacto se sabe sobre el padre del filósofo. Los biógrafos hablan, en cambio, de una ascendencia nobiliaria, forjada *a posteriori* y que probaría lo contrario de lo que se pretendió.

El filósofo menciona a su padre en *De Institutione Femmnæ Christianæ*, Amberes, 1524, lib. 2, cap. "De concordia conjugum": "Eum ego Ludovicum Vivem, patrem meum, et alias saepe audivi dicentem". En la edición de Basilea, 1538, personalmente corregida por Vives, no aparece la mención del padre. Gregorio Mayans, el primer biógrafo, no cree que el autor suprimiera el nombre de su padre, y lo atribuye más bien a "rigidis censoribus". ¿Mas qué críticos serían éstos, y cómo tuvieron fuerza bastante para obligar a un hijo a suprimir la inocente mención de su padre? Vives justifica el hecho de hablar de los suyos en una carta a Erasmo, citada por Mayans, (*Opera omnia*, I, 3-4) y fechada en 1527: "Quotusquisque non facit? An non Seneca? non Quintilianus?... Ter omnino, ut arbitror, meorum, memini, bis matrem, semel socrus". Mas no usa la palabra "patrem" destacadamente. Erasmo le contestó: "Quod tuorum li-

[1] Ver página 559.

benter facis mentionem, habes cum Cicerone commune, et sane pietatis est; sed inuidum est hominem ingenium, alienos laudare ferunt lubentius" (H. M. Allen, *Opus Epistolarum*, VII, 78). La aprobación de Erasmo no fué bastante para conservar el texto inalterado, y la versión española de Juan Justiniano tampoco contiene la referencia a la familia; sospecha Mayans que el motivo sería el haber utilizado la edición de 1538.

No creo deba darse mucha importancia a tal detalle, que, por lo demás, no puedo analizar como desearía por falta del necesario material bibliográfico. El motivo último que me hace sospechar el judaísmo de Vives es otro. Aunque puede ser que la frecuencia del apellido Vives entre judíos no quiera decir nada, más importancia concedo a su resistencia a volver a España, caso comparable al del jesuíta Laínez (ver pág. 615 n.). Es probable que su padre fuera, en efecto, mercader, y el que Vives se instalara en Brujas, llena de conversos dedicados al comercio, lleva a pensar que él lo fuese [1]. Francia tenía abundancia de judíos españoles y ricos, que buscaron refugio allá a fines del siglo xv; Montaigne se casó con la hija de un López, residente en Tolosa, junto con otros muchos comerciantes acaudalados.

Todo ello, repito, puede no significar nada. Pero lo que llama la atención es lo opaco y sombrío del estilo de Vives, pensador agudísimo y original sin nada de la alegría o del entusiasmo tan frecuentes en aquel momento, entre quienes rompían los lazos de la autoridad intelectual. Vives es un "moderno" en cuanto a la mente, mas no en cuanto al alma, que tan bien supo analizar. Sería de un muy ingenuo positivismo explicar su enemistad contra la vida por la gota y el artritismo que le aquejaban. Su aire encapotado de asceta gruñón procede de la forma interna de su vivir, y no de su cuerpo. Vives siente como todos los escritores judíos que hemos citado, y como Mateo Alemán. "¿Cómo es el cuerpo?" —se pregunta—. "Unos le han llamado sepulcro; otros, cárcel. Yo creo que con más propiedad, pudiera calificarse de sentlna asquerosa de un barco, o de cloaca ruinosa... La naturaleza de las cosas humanas es que todas sean vanas, caducas", etc. (*Concordia y discordia*,

[1] Véase página 573, para el caso análogo de Gaspar de Grajal.

trad. de L. Sánchez Gallego. págs. 362, 374). Pese a la fuerza y originalidad del autor, su alma flota en el mismo mar de Juan de Mena y de Fernando de Rojas. Vives fué un asceta laico, que no obstante ser casado, dice que "no cumple los casamientos hacerse por vía de amores, ni con tan frágiles nudos atar tan gran carga... Debe, pues, guardarse sobre todo la doncella no dar a entender, ni por señas ni por palabras, que ella tenga alguna voluntad al mancebo a fin de casarse con él" *(Instrucción de la mujer cristiana,* cap. 18).

A Vives lo posee la angustia, la del espíritu, no la del cuerpo. Es renacentista en la forma en que podía serlo un español de cepa judía. Su religiosidad y estoicismo ultrapasados; su mordaz agresividad *(De causis corruptarum artium);* su pesimismo y su melancolía son rasgos todos ellos que adquieren sentido dentro del género "hombre hispano-judaico", lo mismo que las formas de un estilo artístico se incluyen dentro de la tradición de su género literario. Cuando se estudie exactamente la forma de vida del hombre Luis Vives, puede ser que mi idea —hoy provisional— adquiera confirmación. Los escépticos necesitarán todavía algunos documentos, que tal vez encuentre quien bucee sin prejuicios en los archivos de Valencia.

No es menos significativo, según ya observó J. Amador de los Ríos, que Vives dedicara uno de sus libros a probar y defender la verdad de la religión cristiana, *De veritate fidei christianæ* (en *Opera omnia,* vol. VIII). El libro tercero (118 páginas) es un diálogo entre un cristiano y un judío, que recuerda el tipo de las disputas tan frecuentes en la Edad Media, sobre todo, los tratados de los rabinos conversos: "Molesta pars hujus operis, et perplexa sequitur, disputando adversum Juadaeos, genus hominum impudentissimae pervicaciae, quam odium exacuit contra nos, et Jesum Christum Dei Filium" (VIII, 247). El libro IV de esta obra contiene otra disputa contra los mahometanos en 68 páginas, cifras que miden la distinta importancia de ambos problemas, no obstante estar llena España de musulmanes, y no existir judíos en ella, por lo menos oficialmente. En su discusión con los judíos, Vives demuestra un conocimiento muy cabal de las doctrinas de los rabinos.

Un estudio interno y minucioso del pensamiento del gran filó-

sofo —mezcla de rara inquietud intelectual, de ascetismo huraño, de devoción sorprendente en un seglar, de utopismo idealista, de crítica violenta—, haría ver (me parece al menos) que Vives no engrana con nada de la España cristiana de su tiempo y sí con mucho de su tradición judaica. Algún día se aclarará el problema.

ADICIÓN ACERCA DE *HIDALGO*

Mi explicación de la palabra *hidalgo* (pág. 71 sigs.), presenta más de un lado vulnerabe, y la propongo en espera de una confirmación o de una hipótesis más satisfactorias. De ahí que convenga exponer mi punto de vista con la mayor claridad posible, a fin de suscitar confirmaciones o rectificaciones.

El punto de partida es la evidencia de que los elementos que integran la voz *hijodalgo* guardan entre sí una relación incompatible con la índole de las lenguas románicas; éstas expresan la conexión paterno-filial sin incluir en ella la idea de que el padre deslice su condición íntima sobre la naturaleza del hijo. *Lop-ez* significaba que alguien era hijo de Lope, pero no que estuviera "lopizado". Lo mismo vale de los nombres patronímicos en las lenguas célticas o germánicas: *Jakobsen* designa al hijo de Jacobo, y no a un "jacobizado". Mas cuando el árabe llama al ladrón "hijo de la noche", hace de él un ser nocturnal.

En la época visigoda se habla de *filii nobilium* o de *filii primatum*, sin que tales palabras originaran un compuesto que significara 'ennoblecido, noble'. En *fijodalgo*, por el contrario, el *algo* (sea lo que sea) infunde su virtud en el *fijo*, y surge un compuesto, una unidad, en la que se desvanecen la noción de *fijo* y la de *algo*. Lo engendrado aquí es un noble, no un hijo. En las expresiones visigodas *filii nobilium, filii primatum*, guardan su sustantividad el elemento paterno y el filial, como corresponde a la índole occidental de la lengua.

El lector familiarizado con este libro sabe ya que la relación entre *fijo* y *algo* es característica de la forma de vida árabe. Por eso mismo es imposible que este *algo* sea una continuación de *aliquod;* en nuestro caso *algo* denomina 'merced, bien moral, bien material'; para Alfonso el Sabio, el *fijodalgo* es un 'hijo de bienes', expresión que no cabe sino en el marco de una mentalidad orientalizada. *Algo* ha de ser vocablo árabe, y por eso se me ocurre la etimología *al-joms* 'el

quinto, los bienes destinados a fines públicos y benéficos'. Procediendo *algo* del árabe, sea cual sea su etimología, tuvo que penetrar en el romance con la *valoración* que el musulmán le diese al proferir tal palabra. Lo cual no quiere decir que lo que el árabe pensara y sintiera al decir *al-joms*, o *ibn al-joms*, correspondiese objetivamente a la institución social de la hidalguía cristiana. Se trataría también en este caso de una simbiosis como la de *palacio* 'cuarto, dormitorio', palabra que no designa ningún palacio, pero que es ininteligible si no tenemos presente que el árabe llamaba *al-qasr*, es decir, alcázar, al cuarto en donde dormían sus mujeres. Del mismo modo, el *mesturero* no mezcla nada, ni hay acero ninguno en la expresión "los aceros con que dormía", etc.

No he logrado enterarme de cómo estimaban los musulmanes españoles de los siglos VIII y IX la condición de quienes cultivaban las tierras que integraban la institución político-religiosa del *al-joms*. ¿Significó algún privilegio estar adscrito al funcionamiento de aquella institución? ¿No habría alguna diferencia entre los cultivadores y administradores de aquellos bienes, después de todo sagrados, y los arrendatarios y administradores de propiedades particulares? Y del mismo modo que la noche vierte su negrura sobre el ladrón, ¿no proyectaría la santa institución del *al-joms* ciertas virtudes sobre quienes guardaban *dos tercios* de lo que sus tierras producían? Que el *al-joms* proyectó su prestigio sobre los cristianos, está patente en la adopción del "quinto" por los reyes de España, primero como quinto del botín de guerra, y luego como quinto de las riquezas de las Indias españolas. A esa continuación del *al-joms* debe su origen aquel magnífico cargo de "apartador general del oro y de la plata", desempeñado por personas de conocida virtud y distinción.

Mi supuesto puede ser aventurado, pero el *algo* y su *fijo* proceden de la tierra musulmana de España. Mi proyecto de etimología podrá ser anulado por otro en el que *algo* sea una palabra árabe que aluda a una clase o institución social, y que a la vez designe bienes morales y materiales.

El que los diccionarios mencionen sólo el plural *banū-l-ajmās*, y no un singular *ibn al-joms*, no es sorprendente tratándose de un proceso oral, que se revela en sus lejanos efectos históricos y no en testimonios conscientes de cómo se está gestando. Si fuese cierta mi eti-

mología de *fijodalgo,* sería una de tantas cosas como han aparecido en este libro, vislumbradas en la penumbra a donde no podía llegar la luz de los documentos. Las últimas reacciones del vivir han de ser intuídas. Lo cual no significa que mi sospecha etimológica acerca de *fijodalgo* no esté necesitada de confirmación o de satisfactoria rectificación.

Por lo demás, y de acuerdo con la táctica de este libro (reiterar una misma vivencia para buscarle las más convivencias posibles), lo que sobre todo me interesa es el asomo sintomático de la palabra *algo.* Dice Alfonso VI en la *Crónica particular del Cid:* "Varón Ruy Díaz, ¿por qué me afincades tanto? Ca hoy me juramentaste, e cras besaredes la mi mano". A lo cual responde el hidalgo castellano: "Como me ficiéredes el *algo*" —es decir, según me galardonéis, así me comportaré—, "ca en otra tierra *sueldo* dan al *fijodalgo*" [1].

Según nos hizo ver R. Menéndez Pidal *(Cantar de Mio Cid,* pág. 816), la institución del *quinto,* o sea el derecho del señor a reservar para sí la quinta parte del botín de guerra, es de origen alcoránico. Ese hábito musulmán, como tantos otros examinados antes, penetraría complicado con la palabra que lo expresaba, lo mismo que *algara, rebato,* etc., la cual palabra no puede ser sino *al-joms* 'quinto'. La nasal *m* sonaría primero como *n,* de acuerdo con la fonología del romance ibérico, y luego se reduciría a *s* la *-ns,* como el latín *trans* dió *tras,* y el románico *estonz, estoz,* conservado hoy en asturiano como *entós.* La semejanza de *algos* con el *algo* latino-románico produjo el cambio de acento, y *algos* se volvió *algos.* Del plural se dedujo un singular, lo mismo que de *pechos* se sacó *pecho.*

Pero el *algo* musulmán estaba ahí, puesto que vive en la institución del *quinto,* cuyo contenido inmediato son bienes, riquezas, base de las mercedes que hace el poseedor del *quinto* o *algo,* y que en el texto citado arriba espera recibir el Cid: "Como me ficiéredes el *algo*". Ese *algo* musulmán proyectaría "paternalmente" (more islámico) su virtud en múltiples formas, cuyo detalle hay que intuir pues ya no podemos verlo, ni tocarlo con la mano. Pudo directamente favorecer o realzar a quienes percibiesen las rentas o productos de los santos

[1] Capítulo LXXVII. Ver M. Milá y Fontanals, *De la poesía heroico-popular,* págs. 291-292.

bienes." La voz *vassallus* —dice Menéndez Pidal[1]— empieza significando simplemente *hombre tributario* o súbdito de otro; luego toma también el sentido técnico de *infanzón* que ha contraído libremente el vínculo especial de fidelidad con el rey o con un noble." Pero nosotros ya sabemos que los vocablos *infante,* y secundariamente *infanzón,* son inexplicables en su sentido dentro del románico, y que son simbiosis del árabe *walad* 'hijo'. Si del vasallo tributario se pudo pasar al infanzón, persona de modesta nobleza, es manifiesto que del *ibn al-jom̄s* se pudo llegar, por cauces que ignoro, al *fijodalgo.*

Mas sea esto como fuere, la virtud del *algo* pudo también beneficiar a quien tenía derecho a apropiarse de él en forma de botín, y que así quedaba convertido en *fijo de algo, fijodalgo.* O pudo asimismo el *algo* proyectar su eficaz virtud sobre quienes fuesen agraciados con los dones que el señor había adquirido como *algo* o *quinto.* Aspiración suprema del español —desde el Cid hasta el "hidalgo" del *Lazarillo*— fué tener ración en casa de un señor, ser lo que se llamaba un *paniguado* antiguamente, y luego un *paniaguado* en mal sentido. Un gran señor de veras, un rico hombre, no se llamaba hidalgo; eran éstos, "nobloides" de menor cuantía, que vivían a expensas de las mercedes del rey o del gran señor, mercedes que eran posibles gracias al *algo* o *quinto* que se ganaba en las guerras, en las *algaras,* corriendo la tierra como *almogávares,* dando *rebato* al enemigo, etc. Pero es lingüística, y vitalmente, de gran importancia el que la relación entre el *al-jom̄s* y una persona sea ya designada en árabe por la palabra *hijo* en la expresión *bani* o *banu-l-ajmās* 'hijos de los quintos' atestiguada en el texto de Dozy que he mencionado, y que en la lengua hablada tendría un singular. La prueba es que en romance se dijo "*el quinto, la quinta*", y no "los quintos".

Puede ser, reitero para concluir, que yo esté en un error; mas todo ello me parece un proceso vital bastante plausible, en donde el lenguaje y las situaciones vitales se dan la mano estrechamente, tanto, que el besar la mano, como signo de fidelidad al señor, es tan musulmán como el *algo* que se recibe antes de besarla.

[1] *La España del Cid,* pág. 221, nota 3.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN ÁRABE[1]

أ	(nada)	ز	z	ك	k
آ،ءا	ā'	س	s	ل	l
ب	b	ش	š	م	m
ت	t	ص	ṣ	ن	n
ث	ṯ	ض	ḍ	ه	h
ج	ŷ	ط	ṭ	و	w
ح	ḥ	ظ	ẓ	ي	y
خ	j	ع	ʿ	ة	a [estado absoluto]
د	d	غ	g	ة	at [estado constructo]
ذ	ḏ	ف	f		
ر	r	ق	q		

Vocales breves: ـَ — a; ـِ — i; ـُ — u.

Vocales largas: ـَا — ā; ـِي — ī; ـُو — ū.

Artículo: *al-*, aun ante solares.

Idem, precedido de palabra terminada en vocal: *-l-*.

[1] Utilizamos aquí el mismo sistema de transcripción usado por los arabistas españoles y por la revista *Al-Andalus*.

ABREVIATURAS DE REVISTAS CITADAS

BAE — Boletín de la Academia Española. Madrid.

BAH — Boletín de la Academia de la Historia. Madrid.

BHi — Bulletin Hispanique. Bordeaux.

HMP — Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal. Madrid, 1925.

Lang — Language. Philadelphia.

MLN — Modern Language Notes. Baltimore.

PMLA — Publications of the Modern Language Association of America. Baltimore.

RBAM — Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo. Madrid.

REJ — Revue des Études Juives. Versailles.

RFE — Revista de Filología Española. Madrid.

RFH — Revista de Filología Hispánica. Buenos Aires-New York.

RHi — Revue Hispanique. Paris-New York.

VKR — Volkstum und Kultur der Romanen. Sprache, Dichtung, Sitte. Hamburg.

ZRPh — Zeitschrift für Romanische Philologie. Halle.

I. ÍNDICE DE TEMAS

II. ÍNDICE DE PALABRAS ESTUDIADAS

III. ÍNDICE DE AUTORES Y OBRAS ESTUDIADAS

ÍNDICE DE LÁMINAS

ÍNDICE

CAPÍTULO VI

CAPÍTULO VII

CAPÍTULO VIII

CAPÍTULO IX

CAPÍTULO X

CAPÍTULO XI

APÉNDICES

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE LIBRO EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L., CALLE LUCA 2237, BUENOS AIRES, EL DÍA 23 DE ABRIL DE MIL NOVECIENTOS CUARENTA Y OCHO, BAJO LA DIRECCIÓN GRÁFICA DE ATTILIO ROSSI Y SILVIO BALDESSARI.